НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ • ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

5 (107) • 2012

ВЕРЕСЕНЬ—ЖОВТЕНЬ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ • ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1995 р. • ВИХОДИТЬ 6 РАЗІВ НА РІК • ЛЬВІВ



Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації № 15191-3763 ПР. Серія КВ ISSN 1028-5091

Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
E-mail: inst@ethnolog.lviv.ua

ЗМІСТ

Статті

Матеріали

Публікації

Рецензії



Статті

Уляна МОВНА

СЕМАНТИКА МЕДУ В ВЕСІЛЬНОМУ РИТУАЛІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ТА ЄВРОПЕЙСЬКІ ПАРАЛЕЛІ

У статті здійснене комплексне дослідження символічної ролі меду у весільній обрядовості українців. Розкрито його основні семантичні конотації — медіативні, ініціаційні, апотропеїчні властивості, а також вітальну, еротико-фертильну та магічно-примножувальну символіку, обрядове призначення як жертвенного продукту. Семантичне поле весільного ритуалу включає у свою площину активне функціонування меду як важливого еротико-сексуального маркеру, що виявляється на усіх етапах українського весілля (заручини, коровайницьке дійство, вінкоплетини, підготовка до шлюбного благословення молодих, зустріч молодят як повінчаної пари, весільна гостина у молодої, обряд комори і перезва, покривання молодої).

Ключові слова: мед, весільний ритуал, семантика, медіатор, еротико-сексуальний маркер, український контекст, європейські паралелі.

ВСТУПНІ ЗАУВАГИ

У семантичному аспекті весільний ритуал як культурний текст є «багатокодовим», тобто у його межах знаходять виявлення структурні та семантичні взаємовідносини елементів різних кодів, різних планів вияву — вербального, акціонального, фольклорного, що поетапно актуалізуються на відповідних хронологічних стадіях його розгортання — у вигляді самостійних одиниць чи комплексної смислової цілості.

Загальновідомо, що мед входить до переліку найпоширеніших ритуальних символів українського весілля, до складу структурних елементів різних кодових систем, проте дослідження його знаково-семіотичного сенсу все ще залишається на маргінесі сучасного наукового дискурсу. А тому й донині не втратив актуальності заклик авторитетного вітчизняного етнографа Людмили Шевченко, зроблений нею у 20-х рр. ХХ ст.: «Годилося б звернути ближчу увагу на уживання меду... в весільнім обряді, з огляду на те, що це був один з найдавніших, первісних продуктів і безумовно мав широке обрядове значення. Розуміється, примінення його в ритуалах треба дошукуватись передусім у лісових околицях, де більше розвинулось пасічництво...» [114, с. 92]. Тобто, і сьогодні встановлення первинного кодового сенсу, функціонального призначення, що виправдовувало би широке застосування меду в весільному ритуалі українців, у різних планах його вияву, є важливою дослідницькою проблемою.

Ще В. Пропп у куштуванні обрядової їжі абсолютно справедливо вбачав акт прилучення особистості до тих сил і властивостей, які приписувалися споживаному продукту [88, с. 27]. Ця заувага повністю стосується й меду, який у весільному ритуалі — в контексті дій, скерованих на досягнення щастя і благополуччя молодими, вважається універсальним символом солодкості з цілим «віялом» позитивних конотацій — наділенням здоров'я, багатства, щасливого сімейного життя; суттєвим компонентом останнього є статева насолода та сексуально-прокреативна активність пошлюбленої пари.

Потужний еротичний пласт весільної обрядовості, як цілком слушно констатує О. Курочкін [56, с. 28], навіть сьогодні залишається на узбіччі магістральних шляхів етнології, випадаючи з поля її наукових пріоритетів. Ця оцінка також значною мірою стосується й такого важливого компоненту цієї дослідницької

проблеми, як встановлення сексуально-еротичної знаковості меду в українському весіллі. Водночас, у цьому контексті доречно підкреслити, що зазначеної проблематики ми вже частково торкалися, окресливши весь пучок семантичних значень меду на етнографічному матеріалі з Карпат і Прикарпаття [65, с. 106—117]. Сьогодні постає складніше завдання — не поминаючи інших, не менш значимих, вичленити й закцентувати еротико-сексуальний аспект ритуального застосування меду у весільній звичаєвості, розширивши територіальні межі дослідження до всього українського етнічного обширу.

Складність, а водночас й привабливість задекларованого завдання полягає в тому, що у багатьох випадках (особливо на початкових етапах весілля) еротична ритуалістика меду далеко не очевидна, тому доводиться «відчитувати» еротичний «медовий» код, за допомогою якого здійснюється значна частина символічних «повідомлень», крок за кроком розшифровувати завуальований еротичний підтекст цілком «безневинних», на перший погляд, рядків обрядових пісень (що супроводжують окремі ритуальні дії) — зразків весільного фольклору, які навіть не увійшли до вже опублікованих нині збірок сороміцьких пісень [11; 109]. Хоча важко не погодитись із думкою одного з їх упорядників — М. Красикова, що прихований еротичний присмак деяких фольклорних текстів власне у «мерехтінні смислів, двозначності, двоплановості, грі слів», а глибинний еротичний пласт значно сильніший від того, який лежить на поверхні [53, с. 8].

Для весільного ритуалу характерна інформаційна насиченість «кулінарного» [у нашому розгляді «медового». — *У. М.*] коду, оскільки за допомогою наїдків (зокрема, меду) здійснюється значна частина символічних «повідомлень». Зазвичай, основною метою будь-якого ритуалу (і весільний не виняток) виступає оновлення світу і створення нової «конфігурації» сил, нового світопорядку. Одним із способів засвоєння та закріплення нового статусу світу і людини у ньому є поділ об'єкту, який символізує світ, поміж учасниками ритуалу. Під час обрядового розподілу кулінарного символу кожен учасник отримує свою частку цінностей, свою долю вітальної сили. Власне цим пояснюється висока семіотичність ритуальної, зосібна, весільної трапези, яка є формою жертвоприношення, перерозподілу цінностей і утвердження нових зв'язків та відносин [10, с. 217].

Характерне для весільного обряду взаємне пригощання і спільне куштування їжі та напоїв нареченими й іншими учасниками весільної драматургії зі строго регламентованими правилами їх подачі, визначеним топосом та хроносом в рамках обрядового сценарію виконувало важливі магічно-символічні функції, що мали на меті позитивно вплинути на загальний перебіг подій, гарантуючи його результативність та перформативну успішність.

1. ЗАРУЧИНИ

Перші кроки творення нових взаємин і маніфестації нових соціальних ролей в українців відбувалися під час проведення такого значущого вступного акту весільного дійства, як заручини. Окрім того, уже на цій початковій стадії весілля мед як ритуальний символ набував еротичного забарвлення. Заручини звичайно відбувалися в суботу, в урочистій обстановці, у присутності численних родичів потенційних наречених та супроводжувалися співом обрядових пісень, спеціально призначених для цієї прелюдії весільного дійства. У гуцулів «згідних» частували медом з одного келиху, у який вони одночасно опускали мізинці й давали облизати своєму візаві, а тоді за чергою усім присутнім. З уст старости лунало: «*Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду*» або «*Хай ваша любов буде солодка як мед*» [116, с. 13; 15, с. 201]. Пізньою редукованою формою обряду слід визнати вкладення матір'ю до рота зарученим по ложечці меду, зафіксоване Л. Дем'яном на Бойківщині в середині XX ст. [36, с. 109]. Мед як необхідний елемент обрядового частування фігурував під час заручин у покутян [32, с. 318]. Пов'язаність з медом першої шлюбної форми нотується також на Волині, Волинському Поліссі і Підляшші [52, с. 121; 37, с. 34; 12, с. 116—117]. На нашу думку, вперше спільно споживаючи мед, заручені роблять перший символічний крок назустріч подальшому зближенню та майбутньому шлюбному поєднанню. Куштування меду на початковій стадії весілля розглядаємо як спосіб символізації перших ритуальних перетворень, заснованих на застосуванні закону подібності — визнані со-

ціумом внаслідок обряду заручин наречені вперше стають нероздільною парою за аналогією з медом, невіддільним від бджіл.

Основну мету заручин — темпорально першу прокламацію «згідних» як нероздільної пари адекватно віддзеркалюють ритуальні пісні, у яких вловлюємо перші, спочатку дуже завуальовані натяки на майбутнє подружнє поєднання (на шлюбний вибір зарученої дівчини), де мед відіграє не останню роль:

На заручинах були,
Мед-горілку пили.
У кубочки наливали —
Марусину намовляли [29, с. 147].

В обрядовій ситуації, коли молодий (Юрась), сидячи за столом, випиває чарку води, яку підносить йому молода (Маруся) на тарілці з перснем, який він одягає на палець, з'являється вже більш прозорий, хоча й з ще доволі стриманими нотками, еротичний «медовий» підтекст. Молодого приваблюють дівочі чари уже «його» Марусі:

Заручена Марусенька!
Да подай Юрасю водиці:
Що твоя водиця солодка,
Солодій за меду, за вина, —
Коли-б моя Маруся здорова була!
[63, с. 127; 113, с. 81][1]

Тотожне ритуальне навантаження меду в обрядах заручин спостерігається і в деяких європейських народів — чехів Моравії, італійців Калабрії, росіян. Коріння російської традиції пити «по сосуду меда на сговоре» простежується принаймні з XVI ст. [38, с. 72, 93—94; 90, с. 13]. Спільне споживання меду, особливо з однієї посудини, не лише в символічному плані скріплювало спілку наречених, а й, належачи до відомих засобів споріднення, зближувало їх родичів й тим самим виконувало важливу функцію соціального інтегрування.

2. ВІНКОПЛЕТИНИ

Як символ майбутнього сімейного добробуту та тілесної злуки закоханих мед фігурував в обряді вінкоплетин, що в різних етнографічних районах України відбувалися від п'ятниці до недільного ранку. Так, наречена-лемкиня разом з дружками у неділю вранці плела два вінки з барвінку (символу дівоцтва та кохання) — для себе та свого судженого й намазувала їх медом, а мати одягала готовий вінок доньці на голову, щоб та була «*така солодка як мід*» [33, с. 369; 94, с. 196]. Медом змочували барвінковий вінок наречених й вкривали його «позліткою» (тонкою золотистою фольгою) покутяни під час церемонії «плетіння вінця», що відбувалася в п'ятницю чи суботу [1, арк. 64; 35, с. 96; 21, с. 81]. Ця обрядова практика була настільки поширеною на Покутті, що отримала віддзекалення у місцевому фольклорі:

А до Марійки молоденької
Три сестриченьки прийшли.
Ой перша сестра барвінок несла,
Та й барвінок на вінок.
А друга сестра медочок несла,
Помастити віночок.
А третя сестра позлітку несла,
Золотити віночок [93, с. 30].

На Буковині ще донині мати намазує медом весільний вінок молодої (який шиє її ритуальна заступниця — весільна «матка»), бажаючи щасливого шлюбу своїй доньці [65, с. 108]. Під час вінкоплетин на Гуцульщині барвінковий вінок молодої також намазували медом, при цьому висловлюючи спонуку-сподівання ледь приховано еротичного змісту: «*Аби ти йому навіки була така солодка, як мід*» [28, с. 238; 31, с. 30]. Важливу еротико-ритуальну роль меду в обряді вінкоплетин рельєфно підкреслюють гуцульські весільні ладкання:

Ой, ти, дитино мила, шию ти вінок щиро.
З добрими гадоньками, з солодкими медками.
Абис така старанна, як бджола в лузі зрання.
Абис така цікава, як бджілка нелукава.
Абис така пахуча, як медик цей липучий.
Абис така миленька цілому світочкови,
Цілому світочкови, та й своєму Йваночкови
На ціле житє ваше, мила дитино наша
[14, с. 39—40].

Доволі прозора семантика меду, спроможного підсилити еротичну принадність нареченої в очах нареченого та забезпечити її матеріальними статками, адекватно усвідомлювалась й самими носіями обряду: «*Щоб молода була мужови як мід солодка*», «*аби її тримався достаток й солодким було подружнє життя*», «*абис така миленька своєму Йваночкови*». Аналогічна функціональна значущість меду проглядається у практикованому гуцулами намазуванні ним щоки «княгині»: «*Аби їй був тривок*

[1] Варіант: [106, с. 163—164].

[зв'язок. — *У. М.*] *солоденький*». Згадану обрядодію повторювали декілька разів з певним інтервалом, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала впродовж усього шлюбного співжиття [67, с. 94].

Зафіксована в українців традиція «медити» барвінковий вінок є, на нашу думку, ремінісценцією давнього обрядового змочування медом волосся наречених. Ще наприкінці XIX — на початку XX ст. цей звичай подекуди (Гуцульщина [130, с. 82], Поділля — Бережанщина, Хмельниччина [121, s. 324; 100, с. 151]) продовжував спорадично існувати у вигляді намазування медом розчесаної коси нареченої. Його широке побутування в минулому із встановленим вище знаково-семіотичним навантаженням засвідчують зразки весільного фольклору з різних етнографічних районів України:

Підляшшя:

(де в суботу староста молодої розплітав і чесав її косу):

Молода Марисю!
Не схиляй головоньки,
Не дай коску рвати,
З золота оберати.
Ми твою косу годовали,
Медом, вином смаровали,
Золотом посипали,
Шовком (єдвабом) заплітали [57, с. 56].

Півдня:

Молодая Ганнулю, не схиляй головоньки,
Не дай косу рвати,
З золота обирати!
Ми твою косу годовали,
Медом, вином шмаровали,
Золотом посипали,
Шолком заплетали [13, с. 438].

Покуття:

Ой, в неділю на подвір'ю
Музики заграли
Тогди мою русу косу
Брати розплітали.

Та розплели-розчесали
Чесаною щітков,
Намастили чівки медом,
А вінок позлітков.

Намастили чівки медом,
Щоби солоденькі,
А віночок позліточков,
Щоби золотенький [70, с. 33].

Розгорнуте лінійно-синтагматичне дійство зазначеного обряду в період його активного функціонування (XVI—XVII ст.) у різних українських регіонах (Наддністрянщина, Підляшшя, Червона Русь), а також у сусідніх етносів — литовців, поляків, росіян та інших полягало у розчісуванні голови молодої і молодого гребенем, вмоченим у мед як підготовчій процедурі виряджання до шлюбу [117, s. 179; 42, с. 270; 118, s. 70].

Розглядаючи мед, згідно арійської концепції, як символ запліднюючого дощу, вчені XIX ст. вважали, що весільним звичаєм змочування медом волосся висловлювалося побажання багатства, здоров'я та плодючості молодій парі [8, с. 374, 378; 95, с. 7]. Таке твердження, здобуте радше логіко-інтуїтивним шляхом, аніж в результаті глибинного наукового пошуку, хоча й частково проливає світло на роль меду в обряді розплетин, але вповні не розкриває його універсальної вітальної, еротико-фертильної та магічно-примножувальної семантики. Воно також залишає поза увагою інший важливий компонент ритуалу — волосся, а тому вимагає суттєвого доповнення. Волосся, а саме коса здавна символічно асоціювалася з інтимними взаємовідносинами і людською взаємозалежністю [43, с. 264]. Отже, змащування коси медом у знаково-семіотичному аспекті символізувало генерування та наростання еротичної напруги, спрямованої на сексуальне поєднання молодят і ствердження їх репродуктивної потуги. Окрім того, зміну зачіски сучасні дослідники на парадигматичному рівні схильні розглядати в контексті ритуальних перетворень — як спосіб демонстрації кардинальної «переробки» героїв весільного ритуалу, зокрема їх зовнішності в зв'язку зі зміною соціального статусу [9, с. 275].

3. ПРИГОТУВАННЯ КОРОВАЮ

Еротичний «медовий» код фольклорного тексту українського весілля вже більш акцентовано простежується у коровайницьких піснях, що співають під час приготування весільного короваю. Сам процес «бгання» короваю як магічне дійство, спрямоване на досягнення успішної дефлорації і забезпечення фертильності молодої (основної мети весільного обряду) та водночас сакральне «замішування» й «випі-

кання» нової родини, густо насичений еротичними елементами [53, с. 12]. Власне ці еротичні елементи в ході коровайницького дійства виявляють тенденцію до поступового наростання. Спочатку мед фігурує як символ солодкості й засіб номінації короваю як молодих та їх щасливого подружнього життя:

Із суботоньки на неділеньку година,
Та збиралася Хведоркова родина,
Та привезла липівку меду на коровай,
Та хвалить Бога, солодкий буде наш коровай [80, с. 398][2].

У фольклорних текстах процес випікання короваю також символічно позначає створення нової реальності — перетворення дівчини в молоду жінку. Для сакрального «замісу» необхідні лише добірні й ритуально визначені продукти — «мука пшеничная», «вода криничная», «яйця від старих курок» (символ плідності), «меди від ярих пчілок» (від молодої сім'ї бджіл, яка ще не роїлася; символ ритуальної чистоти):

Ой у Липі та на юлонці
Ідуть разом коровайниці,
Несуть муку все пшеничную,
Беруть воду все криничную.
Несуть яйця від старих курок,
А меди — від ярих пчілок [26, с. 135].

Прихована еротика надає особливого колориту тим жартівливим коровайницьким пісням, які звучать вже після посадження короваю до печі. Таким, зосібна, є зразок весільного фольклору з Волині, де парубок приваблює кохану «медком» (мед тут, на нашу думку, виступає символом взаємного сексуального задоволення), який вони питимуть удвох під яблунею (загальновідомим символом плідності):

Чом, чом не прийшов,
Як ще місяць не зійшов.
Тоді тебе принесло,
Як вже сонечко зійшло.
Прийди, прийди ти до мене,
Є гостинчики у мене...
Сядемо під яблунею,
Будем пити медок [29, с. 157—158].

Сексуально-еротична символіка, коли коровай метафорично позначає жіночий статевий орган, а мед — чоловіче сім'я, набуває все більш виразного, хоча й виключно алегоричного, звучання у виконанні хору коровайниць після вийняття короваю з печі:

Притечи, медочку, притечи,
Бо ще наш коровай у печі.
Поки ми коровай виймемо
Бочечку меду[3] *вип'ємо.*
Бочечку меду, вина — дві,
Поставили коровай на столі [29, с. 160][4].

4. РОЗПЛЕТИНИ. ВИРЯДЖАННЯ МОЛОДИХ ДО ШЛЮБУ

Еротична конотація меду помітно виявляється в процесі підготовки до шлюбного благословення молодих. Мед як ритуальний символ з виразним еротичним підтекстом супроводжував наречену в обряді розплетин, який відбувався перед вінчанням. Так, на Середній Наддніпрянщині, Поділлі та Підляшші молоду прибирали до шлюбу в неділю зранку, коли брат розплітав косу, а дружки розчісували волосся й намазували його медом, вплітаючи у вінок дрібні монети, шматочок хліба та зубчик часнику [113, с. 251; 57, с. 96—97; 28, с. 250; 100, с. 151]. Наречену-бойкиню виряжала до шлюбу «*спеціальна жінка у селі, яка уміє убирати, що убирає молоду. Розчісує брат, кладут вінец. Плели вінчик з барвінку, на той вінчик накладали такі косиці. Позлітку так медом приклеювали до віночка зверху*» [112, с. 489]. Локальною специфікою Гуцульщини була практика накладання молодій вінка матір'ю або заміжньою родичкою, котра після благословення мазала їй уста, а іноді й волосся медом і виряджала до шлюбу [66, с. 264—265]. У покутян косу княгині починали розплітати брати, а заміжні жінки розплітали її до кінця, розчісували і мастили вінок медом [21, с. 64]. Типологічну схожість до описаних обрядодій виявляє практиковане матерями-бойкинями намазування синові чоло медом при випровадженні його до церкви [4, арк. 35].

5. ВІНЧАННЯ

Мед як ритуальний символ з виразним підтекстом зваблива супроводжував наречених й під час церемонії вінчання. «Княгиня»-горянка, вирушаючи

[2] Варіанти: [86, с. 134; 79, с. 61].

[3] Бочка меду алегорично прирівнюється до нареченої та її жіночих принад. Про це докладніше подаємо далі, у контексті перезв'янської символіки меду.

[4] Варіанти: [106, с. 311; 77, с. 88].

до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду, що, на її думку, мало гарантувати солодке подружнє життя [119, s. 75; 120, s. 130; 127, s. 68; 2, арк. 33]. У рівнинних місцевостях Закарпаття, одягаючи молоду до шлюбу, дружки в непомітному місці прилаштовували маленьку пляшечку з медом, щоб «*парі солодко жилось*» [46, с. 204]. Активне застосування меду впродовж та після закінчення шлюбної церемонії, що увійшло в церковний канон, ще до сьогодні побутує на Буковині: тут священик тричі підносить по шматочку колача, вмоченого у мед, основним дійовим особам — молодому, молодій, весільним «матці» та «батькові» кожного з наречених. При виході з церкви «матки» і «батьки» (подекуди разом з матерями молодят) роздають присутнім, починаючи з молодих, рештки калача з медом, який залишився після вінчання. Молодих частували медом, «*аби життя було солодким і багатим у любові на довгі літа*» [65, с. 110—111; 17, с. 203; 48, с. 186]. Локально на Черкаській Наддніпрянщині (с. Беркозівка Канівського р-ну, с. Мицалівка Золотоніського р-ну) [6, арк. 87; 7, арк. 55] нами зафіксовано побутування в минулому звичаю частування священиком молодої подружньої пари медом («*щоб здоров'я у їх було, щоб дітки родились*»), одержаним ним як винагороду за проведення церемонії вінчання. Вийшовши з церкви після вінця, лемкиня ділилася з молодим цілушкою хліба та дрібкою меду, а гуцулка й покутянка колачем, вмоченим у мед, частували весільних гостей [122, s. 401; 120, s. 130; 89, с. 645]. У с. Вербівцях Городенківського р-ну Івано-Франківської області після шлюбу молоді надкушували медівник, який їм підносив дружба. Потім він розрізав його на скибки і роздавав усім присутнім [78, с. 25].

Спільне споживання хліба (символ життя) та меду (символ солодкості та плідності) творило семіотичне ядро синдіасмічних обрядів шлюбної магії, покликаних закріпити офіційно визнану спілку двох осіб, господарське та емоційне єднання щойно повінчаної пари. В обрядово-еротичному семантичному плані мед відігравав важливу роль у підготовці до емоційно-сексуального єднання щойно створеного подружжя. Поширена в східних слов'ян практика підносити повінчаній парі наповнену медом чашу фіксується джерелами XVI—XVII ст. [74, с. 148—149; 103, с. 42; 90, с. 21]. Традиція пригощання гостей — представників молодого і молодої губиться у мороці століть і символізує злучення обох родів, шлюбне поєднання молодят, скріплене обов'язковою жертвою — споживанням меду, первісного культурного здобутку, пов'язаного зі становленням і розквітом бортництва, який на українських теренах припадає на добу Раннього Середньовіччя (V—XII ст.) [64, с. 63].

6. ЗУСТРІЧ МОЛОДИХ З БАТЬКАМИ МОЛОДОЇ

В обрядовій практиці українців широко побутував звичай зустрічі молодих батьками після отримання церковного благословення (варіанти — зятя з весільним кортежем матір'ю дружини, невістки свекрухою) хлібом-медом (або й самим медом), глибинно-еротичні інтенції якого нам важливо розглянути. Цей звичай набув поширення у багатьох етнографічних районах України. Переважно мати (іноді разом з батьком), рідше їх ритуальні заступники — хрещені чи весільні «батьки» або староста підносили хліб і мед молодятам, а вже тоді розподіляли його поміж усіма учасниками весільної дружини. В частуванні медом власне і полягала магічна дія, що (поряд з іншим) мала на меті підсилити взаємну любов подружжя.

Традиція частування медом молодих, які звичайно разом поверталися від вінця до хати молодої, притаманна для всього карпатського і прикарпатського регіону з локальними інваріантами[5]. Якщо ж кожен з подружжя після шлюбу повертався до себе додому, молоду вітала мати, даючи їй лизнути меду, зі словами: «*Бись вам так солодко жити, як цей мед*» (Бойківщина). По прибутті зятя теща тричі натирала йому медом щоки, чоло і бороду або проводила тричі лише по устах зі словами: «*Щоби вам було так солодко, як мід солодкий*» (Гуцульщина). Меду цього не змивали цілий тиждень, аби з водою не сплили солодощі любові. Особливістю весільної церемонії у гуцульському селі Верхній Майдан Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області була спільна зустріч молодят двома матерями вдома у молодого: одна частувала їх горілкою з медом, а друга мачала калач в мед і давала закусувати спочатку молодим, а згодом усім гостям [32, с. 318].

[5] Детальніше див.: [66, с. 265—266].

Обрядове частування молодих хлібом і медом під час зустрічі батьками було характерною рисою поліського весілля. Так, на Східному Поліссі (Луцький повіт) молоді після вінчання у церкві приїжджали до хати молодої, де їх зустрічала мати з мискою меду та хлібом. Вона сідала на лавку, брала свою дитину на праве коліно, а чужу — на ліве й по черзі давала їм відкусити вмочений у мед хліб. Мед, що залишився, роздавала «весільникам», кожен з яких старався один поперед іншого вмочити руку в мед і облизати, з твердою вірою в те, що хто перший оближе мед, першим одружиться чи вийде заміж [41, с. 328—329]. Ізоморфним до описаного попередньо було обрядове дійство, зафіксоване О. Кольбергом у с. Туличів Турійського р-ну Волинської області. Тут мати на порозі частувала молодих хлібом і медом, бажаючи їм подружнього щастя. Молоді брали по шматку хліба з медом, дружки і свашки виривали тарілку й розхапували її вміст [123, s. 13]. Подібні за своїм семантичним наповненням весільні обрядодії відбувалися у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської області: тут мати у вивернутому кожусі з мискою меду та 3 калачами, виходила назустріч молодим. Молодята ставали на одне коліно, мати зі своїх рук пригощала їх калачами з медом, які треба було вкусити по разу. При цьому співали:

Теща зятя вітає
Щедрим словом питає
Ой будь, зятю, добренький,
Як той мед солоденький [71, арк. 10—11][6].

У с. Несухоїже, що на Ковельщині, під час проведення аналогічної церемонії фіксувався наступний варіант цієї пісні:

Будь зять багатий,
Як кожух волохатий,
Будь невістка добренька,
Як мед солоденька [71, арк. 11].

Натомість обоє батьків обсипали житом й вітали медом молодих, коли вони входили в хату, у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської області [32, с. 18]. Схоже зустрічали молодих після взяття шлюбу під час проведення весільного обряду в с. Гута-Камінська Камінь-Каширського р-ну: мати тримала в руці білий калач, а в іншій — мед на тарілці; батько подавав молодому чарку горілки:

Ой вийди, вийди,
А мій тестийку,
Ой вітай, вітай
Свого зятийка
Пшеничним хлібом,
Солодким медом...

Молодий пригублював, решту виливав через себе й відкушував шматок калача з медом. Так само пригощали й інших представників роду молодого [51, с. 95—96].

Після взяття шлюбу батьки молодої зустрічали молодих калачем з медом не лише на Волинському Поліссі, а й на прилеглій до нього території історико-етнографічної Волині. Так, калач з медом подавали молодим міщани Угнова Сокальського р-ну Львівської області [82, с. 289]. Аналогічні обрядові дії відбувалися й у низці сіл Волинської області: у с. Серкизів Турійського р-ну на порозі хати батьки зустрічали молодих — батько з горілкою, а мати з паляницею і медом [25, с. 130]; у с. Уховецьк Ковельського р-ну мати по черзі з ложечки тричі пригощала молодих медом, а за ними інших весільних гостей [110, с. 170]; у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну молодят вітали на порозі батьки: батько виходив з буханцем хліба, а мати — з медом. Ним спочатку частували молодих, а тоді решту гостей. Перед хатою молоді співали:

Встричай мине, моя мамонько,
З густими хлібами,
Солодкими медами,
Ясними свічами [22, с. 70].

Обрядова практика зустрічі молодих хлібом і медом широко побутувала і на теренах Центрального Полісся. Так, у с. Буки Малинського р-ну Житомирської області молодих на порозі зустрічали батьки молодої: батько з хлібом, мати з образом, а хрещена мати з медом. Мед раніше тримали у ложці, а пізніше почали класти в тарілку. Батьки благословляли і вітали молодят, а хрещена тричі частувала їх медом. Потім мед давали куштувати усім гостям з боку молодої [61, арк. 36]. Пригостивши спочатку молодих, мед підносили усім присутнім на весіллі, «*щоб життя молодих було солодким*», у с. Лугини Лугинського р-ну Житомирської області [16, с. 117]. А у с. Каленське Коростенського р-ну цієї ж області мед із чашки давали покуштувати лише молодим [61, арк. 8—9]. Подекуди звичай годуван-

[6] Варіанти: [37, с. 129; 98, с. 193; 30, с. 25].

ня молодих медом побутував не у вигляді зустрічі на порозі хати, а частування за весільним столом, де мед був першою стравою урочистого обіду (с. Забріддя Житомирського повіту) [40, с. 102].

На території Східного Полісся звичай ритуальної зустрічі молодих хлібом-медом теж набув неабиякого розповсюдження. Тут здебільшого мати виносила мед і калачі для почастунку молодих. Умочивши в мед, вона тричі давала відкусити калач молодому. Тоді так само тричі частувала дочку і запрошувала молодих до хати за стіл [113, с. 646; 124, s. 210] (Пінщина). У селах Мозирського повіту мати молодої вітала молодих медом, подаючи його на ложечці до уст, «*штоб жаловаліса* [любилися. — *У. М.*], *штоб солодко жилі молодиє*» [125, s. 190].

На Поділлі в хаті молодої на пошлюблену пару чекали на столі мед та смажена курка. Після почастунку, молода намазувала мед на хліб і роздавала усім присутнім [92, с. 232]. Поширеність обрядової практики частування молодих медом засвідчує весільна співанка з Ушицького повіту:

Лети, лети, соколоньку, поперед нас,
Неси, неси вістоньку батеньку од нас:
Що вже єго діточки звінчані;
На білому рушничку стояли,
Золотиї перстеньки міняли.
Та винеси чашу меду, частуй нас,
Бо вже наша Маруся гістем у нас [113, с. 286].

На Черкащині мед як ритуальний символ весілля, що мав досить вузьку сферу обрядового застосування, фігурував практично лише під час церемонії зустрічі батьками молодих після отримання церковного благословення, спорадично зустрічаючись на Канівщині. Так, до батьків, що на хатньому порозі зустрічали дітей хлібом-сіллю, підходив староста і по черзі частував молодят ложкою меду (с. Озерище) або по ложечці меду їм клали до рота самі батьки (с. Лука). У с. Келеберда звінчану пару виглядали батьки: мати — з іконою та хлібом-сіллю, а батько — з медом [6, арк. 12, 106, 31].

Як бачимо, основну обрядову партію у церемонії зустрічі пошлюбленої пари «вела» мати, що відобразилося у пісенному репертуарі українського весілля:

Вийди, мати, з хати
Свого зятя вітати
З медом-вином, з перепоєм,
Щастям і здоров'ям [106, с. 391].

Або

Вийдь ку нам, мамичко, з мащеним колачом,
Бо ми ті ведеми дівку і зо зятьом [108, с. 138][7].

Семантично вітання молодих хлібом і медом дорівнювало вітанню хлібом-сіллю і вписувалося в коло магічних універсалій, що символізували собою початок. Ритуал зустрічі як прояв ініціальної магії, що символізувала настання нового щаблю життєвого циклу пошлюблених, виступав одним із найбільш відповідальних моментів, що визначали кінцевий результат чи впливали на весь хід подальших подій (щасливе подружнє життя молодят, майбутнє шлюбне поєднання неодружених учасників весілля), а тому володів високим семіотичним статусом. Прилюдне обрядове годування повінчаних хлібом і медом (а відбувалося воно здебільшого на порозі перед хатою у присутності численних гостей), символічно закріплюючи набуття ними нових соціальних ролей та зв'язків, у плані глибинної парадигматики сприймалося як наділення долею (недаремно весільний колач з медом звався «доля»). Частування супроводжувалося відповідними вербальними кліше. У сконденсованому вигляді побажання-заворожування щасливої долі молодим зводилося до трьох основних компонентів: «*Щоб так ся любили як мід, щоб були працьовиті як бджоли, щоб таке солодке життя як мід*». Текст віншування, заснований на принципі симільної магії, висловлює народний ідеал сімейного щастя — любов як тілесна втіха та емоційна злагода вкупі з невтомною працею у власному господарстві є тим фундаментом, на якому вибудовується забезпечене й гармонійне подружнє життя.

Наділення медом родичів основних персонажів весілля символізувало отримання кожним з них своєї долі — частки цінностей у вигляді життєвої, зокрема статевої снаги, набуття нових ланок родинної спорідненості, нового соціального статусу, який оформлювався за допомогою відповідної термінології (свекор, свекруха, тесть, теща, зовиця, швагро та ін.). Окрім того, розподіл меду поміж родичами молодого і молодої як дієвий ритуальний засіб відігравав яскраво виражену соціоінтегративну функцію, оскільки лише спільні зусилля представників обох родів сприяли зміні статусу ініційованих молодят, всієї сільської громади і відтворенню в процесі про-

[7] Варіант: [107, с. 98].

ведення весільних ритуальних дій космічного акту першотворення світу, який відроджувався щоразу із імітацією кожним людським шлюбом сакрального шлюбу між Небом-Батьком та Землею-Матір'ю («міфологема Ієрогамії» за М. Еліаде).

Мед у церемонії зустрічі молодих виступав й емблемою лагідності, що вдало ілюструє карпатська співанка:

Отворяй, мамко, ліску, бо веде син невістку,
До поля робітничку, до комори ключарничку.
А ми йшли долі ледом,
Вийди, мамичко, з медом.
Хоч з медом, хоч з медцем,
Аби з ласкавим серцем [85, с. 87—88].

Іноді в Карпатах замість пригощання, практикувалося намазування медом губ і обличчя молодят з уже відомою народною інтерпретацією: «*Щоб солодко любились*». У деяких гуцульських і бойківських селах під час зустрічі молодої пари мати робила їм знак хреста на чолі та щоках або ж медила хрестиками чоло, бороду та плечі не лише молодим, а й дружбі та дружці [34, арк. 61]. Мед у цій ритуальній процедурі, окрім іншого, виконував ще й роль магічного оберегу, захисника від усього лихого та зловорожого.

Звичай зустрічі та годування медом пошлюбленої пари широко побутував і в наших найближчих сусідів — білорусів та росіян [41, с. 451; 115, с. 288; 54, с. 80; 42, с. 265; 96, с. 14; 101, с. 150; 20, с. 210], у багатьох народів європейського континенту — чехів, литовців, поляків, південних слов'ян (словенців, болгар), греків, італійців, англійців, угорців [117, s. 124, 225—226; 28, с. 268]. В останніх молодих частували медом перед дверима хати, щоб кохалися у шлюбі. Широке етнотериторіальне поширення та тотожне семантичне наповнення цього обряду в різних етносів вказує на архаїчність його генезису[8] і універсальність меду як ритуального символу весілля.

7. ВЕСІЛЬНА ГОСТИНА У МОЛОДОЇ

Важливе місце займав мед і на весільній гостині, що відбувалася у хаті молодої. У Карпатах і Прикарпатті на столі перед молодими, що сиділи на посаді, стояла склянка («порція») меду, яким вони згодом частували батьків. Про це співалось у покутській весільній пісні:

Візьми молода, повнечку,
Почастуй свою ненечку,
Гей, пивом, медом, солодким вином [75, с. 82].

Подекуди (сс. Млиниська, Любша, Бортники Жидачівського р-ну Львівської області, с. Вільхівці Городенківського р-ну, с. Живачів Тлумацького р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну, с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області) учасникам гостювання розносили маленькі тарільця з медом [3, арк. 13, 15, 17; 4, арк. 35; 2, арк. 42]. Здебільшого лише молодих частували медом на поліському весіллі: «*Перед їми ставили в тарелочці мед. Так тарелочку меду — це молодим і тепер ставляют. Як хочут, так і їдят. Ложка, а хочут мочают булками, а хочут з тарелочки. Скольki хоче, стольki й ест. Ну трі раза треба взяти. Мед дають — молодой — молодому, молодой — молодому. Щоб молода все допіла до дна. За столом давали мед, седают за стол*» (с. Каленське Коростенського р-ну Житомирської області) [61, арк. 8—9]; «*дружко садить молодих на посад. За молодими садєцьця всі остальниї. Частуюцьця. На той стіл, де молодиї, стараюцьця, коб дешо ліпше. Колись меду було більш, чим тепер... То мед стоїть на столі*» (с. Симоновичі Дорогичинського р-ну Брестської області, Білорусь) [44, с. 215]. Мед був присутній і на весільному столі мешканців Середньої Наддніпрянщини. За свідченням А. Малинки, у Ніжинському повіті Чернігівської губернії наприкінці весільного обіду свахи підносили усім гостювальникам булки з медом [59, с. 100]. На Черкащині мед подавали в основному лише тоді, коли весільна забава відбувалася в оселі пасічника (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Яблунів, Ковалі Канівського р-ну, сс. Драбівці, Скориківка Золотоніського р-ну) [5, арк. 3; 6, арк. 69, 92; 7, арк. 5, 25]; тут тарілочки з медом стояли на столі перед всіма учасниками застілля. Подекуди на Лівобережжі (с. Мицалівка Золотоніського р-ну Черкаської області) медом частували лише молодих: «*Становлять на столі мед для молодих, тільки для молодих*». У ситуації весільного почастунку актуалізувалася семантика меду як ритуального еквівалента солодкого і щасливого подружнього життя, фертильності мо-

[8] Традиція зустрічати і частувати нареченого медом відома ще у Стародавній Індії.

лодят та набуття ними і їх родичами нових рольових функцій та щаблів спорідненості. Після гостини у молодої молодий зі своїм товариством покидав її оселю, щоб повернутись за нею увечері.

8. ПОЇЗД МОЛОДОГО ПО МОЛОДУ

З організації поїзда молодого, який вирушав по молоду, щоб привезти її до своєї оселі, розпочиналося весілля у повному розумінні цього слова, супроводжуване відповідними ритуальними піснями, в яких набуває все чіткішого вияву й відповідно легшого «прочитання» еротичний «медовий» код. Тісний зв'язок меду з «обдаровуванням молодою» простежуємо вже на початку власне весілля, коли молодий приїхав за своєю судженою:

За ворітними дверми,
Там тещенька свого зятя
Медом-вином частувала
Дочкою дарувала [113, с. 323][9].

З часу, коли після «продажу» молодої, молодий вперше отримує право сісти біля неї й прилюдно поцілувати в губи, весільне дійство набуває виразно еротичного характеру, що відразу проектується на обрядові пісні, де мед фігурує як алегоричне віддзеркалення одного з компонентів цілісного образу принадної «солодкої» Марисі:

Ледом, Марисю, ледом,
Твоя губонька з медом;
Рученькі с пастернаком,
Ноженьки со всем смаком [57, с. 130].

Після того, як молодий сів на посаді біля молодої, починається розподіл подарунків й обдаровування гостей короваєм. Так, на Покутті після вечері староста запрошував гостей, щоб обдаровували молодих. Тоді молодий з молодою краяли коровай на шматки, вмочували у мед і подавали тим, що підходили з дарунками (с. Гостів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області) [81, с. 549]. Розподіл короваю з медом як образу світу, колективної долі символізує розподіл поміж представниками старшої вікової статусно-рольової категорії, до яких відтепер належать молоді, їх долі життєвої сили, а також багатства й плодючості, уособленої у медові як ритуальному символі весілля.

Перевезення молодої до чоловікової хати, що було фінальним актом весільних обрядів у хаті молодої, супроводжувалось співами, у яких вона алегорично прирівнювалася до «медової бочки»:

Викотили, викотили
Та медову бочку,
Видурили, видурили
В пана свата дочку
[113, с. 422, 474; 28, с. 274][10].

В іншому фольклорному тексті зі схожим змістом еротична символіка меду виявляється більш акцентовано:

Випили і виточили меду і вина бочку,
Як схтіли, видурили у батька дочку
[80, с. 139][11].

9. ЗУСТРІЧ МОЛОДИХ БАТЬКАМИ МОЛОДОГО

По прибутті молодих до оселі молодого розпочиналася урочиста церемонія їх зустрічі батьками. Перебіг поширеного на Україні звичаю прийняття новоствореного подружжя в домівці молодого зафіксував у середині XIX ст. уродженець Київщини А. Новосельський: батьки вносили на тарілці мед і ставили на столі. Медом намазували дві скибки хліба й натикали їх на ніж. Батько подавав скибку сину, міряючи спочатку в око, а насправді частував лише за третім разом. Молодий брав хліб з медом губами з ножа. Аналогічно частували й молоду [126, s. 229]. На Поліссі переважно мати молодого, вбрана в кожух хутром догори, на порозі вітала молоду подружню пару медом і калачами; наприклад у с. Бутейки Сарненського р-ну Рівненської області зустріч молодих виглядала так: «*Віходит мати, наколотит миску меду молодого, віходит, віверне кожуха такого надіне, ну і віходит уже на порог і бере той мед, дає потрошку усем, дає єсті той мед їм по три рази трошечки, таку ложку візьме да по три рази у рот каждому штурхне там, хто пудійде — свахам, дружкам і молодим, усем і невістці уже*» [124, s. 213; 32, с. 67]. Аналогічно в інших поліських місцевостях (с. Залав'є Рокитнівського р-ну Рівненської області, с. Рубежівка Народицького р-ну, с. Іванівка Малинського р-ну Житомирської області) свекруха, зустрічаючи молодят на порозі

[9] Варіант: [106, с. 285].

[10] Варіант: [45, с. 495].

[11] Варіант: [106, с. 305].

хати, годувала їх медом з ложечки [72, с. 210; 73, с. 313]. Подекуди мати молодого зустрічала молодих уже за столом, тричі частуючи їх медом, а за ним приїжджих гостей (с. Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської області) [30, с. 45]. Аналогічно на Східному Поліссі свекруха вітала молоду в себе в хаті: подавала їй на ложечці мед, а потім частувала ним всю «бесіду» (весільну дружину) [125, s. 206]. Натомість у м. Гостомиль Київського повіту молоду пару зустрічали обоє батьків, що садовили їх за стіл і частували шматком хліба намазаним медом [113, с. 598]. Разом на порозі хати зустрічали свекри молодих і на Волині: у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну свекор з буханцем хліба, а свекруха у вивернутому кожусі з медом [22, с. 70]; у селах Старовижівського р-ну Волинської області батько виходив з горілкою, мати з хлібом і медом [98, с. 202]. На Південній Лемківщині, коли молода приходила до батьків молодого, біля дверей її вітала свекруха в кожусі з медом і хлібом. В якості обміну дарами молода приносила з собою весільний калач (радустник) [128, s. 428].

Ритуал зустрічі молодої в домівці молодого його матір'ю хлібом та медом характерний не лише для української, а й для болгарської весільної традиції — тут свекруха вручала молодій дві хлібини та посудину з медом, щоб вона внесла їх в будинок («*щоб зайшла з родючістю*»). Майже скрізь у Болгарії молода намазувала медом і маслом пороги дверей, що розглядалося в контексті висловлення побажання плодючості, як символ доброти, лагідності, шлюбної насолоди, яку наречена вносить у нову сім'ю, а також в контексті її прилучення до чоловікового роду [18, с. 484; 84, с. 404].

Як бачимо, мед виконує неабияку обрядову функцію у ключовий, екзистенційно значущий момент українського весілля — під час переїзду молодої в дім чоловіка й ритуалу зустрічі батьками, підкреслюючи назріваючу зміну її соціального статусу, перехід до наступного життєвого етапу: від соціовікової групи дівчат до ієрархічно вищої страти заміжнього жіноцтва, перехід зі свого роду до чоловікового, символічне «народження» особи, що підлягала ініціації (ритуал зустрічі розглядаємо як ініціальне випробування). Перехід до нового статусу відбувається якраз внаслідок просторового переміщення особи зі сфери свого до чужого, що має надзвичайно високий рівень семіотичності, оскільки змінює сутність основних героїв весілля в міру наближення до чужого. Власне споживання меду, що виконує у весільному ритуалі мультисимволічну функцію (жертвенного продукту, медіатора з потойбіччям й душами померлих, плідності, магічної охорони) на порозі нової домівки, що є межею світів, полегшувало перебіг чергового (другого після народження) лімінального стану в житті ініційованої, яка символічно «помирала» як дівчина і «народжувалась» до нового життя в якості заміжньої жінки[12]. У традиційному мисленні цей перехід дорівнював перетину символічної межі між двома світами — живих та мертвих, а виконання обряду «переходу» мало на меті подолання небезпек перехідного періоду, пов'язаного з тимчасовою відкритістю кордонів двох сфер (життя-смерть, своє-чуже) та їх остаточне роз'єднання. Тимчасове перебування молодої у володіннях Смерті завершувалося її безпечним поверненням в лоно людського світу у новій іпостасі. Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, як наділений чималими символічними властивостями брав участь у ритуальній «переробці» наречених, у жертвоприношенні предкам та божествам, що «відали» домашнім ладом і забезпечували сімейну гармонію, у символічному переході крізь смерть та у відродженні до нового життя. Споживаючи відомий своїми медіаторними властивостями продукт, насамперед молоді, а також інші учасники обряду, за допомогою прихильних до них потойбічних сил (богів та предків) забезпечували собі охорону, успіх, достаток, фертильність як в господарському, так і сексуальному розумінні в найближчому майбутньому.

10. КОМОРА

З моменту від'їзду молодої з батьківської хати весільний фольклор набуває явного «вакхічно-еротичного характеру» (Ф. Вовк), який дедалі більше посилюється й досягає піку в час, коли молоді покидають гостей, щоб провести першу шлюбну ніч. У коморних та післякоморних (перезв'янських) обрядових піснях українців еротична навантаженість

[12] Згідно з класичною тричленною схемою rites de passage: виділення з колективу — лімінальний період (тимчасова смерть) — реінкорпорація в колектив.

меду як сексуального маркеру сягає апогею, як і вакхічно-еротичний настрій самого весілля, яке переходить в оргіастичну фазу свого розгортання. В обрядовому пісенному діалозі матері й доньки, що відбувається під час відходу молодих на подружнє ложе, процес дефлорації молодої метафорично ототожнюється з частуванням медом:

«Ой мамцю, мамцю,
До комори везуть».
— Цить, доню,
Тобі меду дадуть.
«Ой, мамцю, козак
На мене лізе».
— Цить, доню,
Він тебе не заріже.
«Ой, мамцю, вже й ножик виймає...»
— Цить, доню, він Боже думає [113, с. 437][13].

Більш сучасний та брутальний варіант цієї коморної пісні з медовою еротичною символікою, записаний у другій половині XX ст. на Поліссі, подав В. Скуратівський:

— Ой мамо, мамо,
В комору ведуть...
— Ой іди, доню,
Там меду дадуть...
Пограєшся, покохаєшся
І з целкою розпрощаєшся [39, с. 74].

Еротична знаковість меду отримує розвиток і у весільній традиції інших слов'янських народів (поляків, болгар, сербів, хорватів, словаків), у яких намазували медом волосся нареченої, частували медом пошлюблених, а також пекли два медівники як символи сексуального єднання молодят та перед коморою намазували обличчя молодого медом: «*Аби кохались, як кохають бджоли мед*» [117, s. 142; 19, с. 295], щоб цими синергічними засобами зміцнити взаємний сексуальний потяг щойноодружених.

Упродовж перебування молодих у коморі в обрядових епіталамах з виразно обсценним змістом, виконуваних лише дорослими учасниками весільного дійства, яскраво виявляється «медовий» код генітальної символіки:

Тупу, курочки, тупу,
Чотири ніжечки в купу,
А п'ята коротша,
Од меду солодша [11, с. 142].

[13] Варіант: [109, с. 63].

11. ПЕРЕЗВА

На другий день весілля, у понеділок зранку після виходу молодих з комори, коли їм подекуди (Херсонщина) [13, с. 477] подавали на сніданок щільниковий мед, розпочиналася фінальна оргіастична фаза весілля, учасниками якої були не лише батьки та родичі молодого, а й запрошені до них на гостину родичі молодої («перезва»). В Центральній Україні, якщо молода виявилася «чесною», родички молодого мазали медом заздалегідь спечені пироги; їх зв'язували по парі червоною[14] ниткою. Цими пирогами частували перезву. Рід молодого висловлював подяку батькам: «*Спасибі Богу і вам за вашу чесну дитину, що звеселила родину*» [111, с. 140]. В українців Одещини на знак незайманості молодої до шлюбу усім прикріплювали червоні стрічки, а гостей пригощали шматком калача з медом [97, с. 51]. Як ознакою цноти молодої медом пригощали всіх учасників весілля, саму цнотливу молоду, намазували ним весільний коровай у різних місцевостях Луганщини (Слобожанщина) [58, с. 85]. Висловлюючи свій осуд «нечесній» молодій, гості могли відмовитися від частування калачем з медом (Кілійський, Ізмаїльський р-ни Одеської області) [102, с. 80]. Ознакою «доброго» весілля слугував мед і на теренах Центрального та Західного Полісся. Так, у с. Буки Малинського р-ну, що на Житомирщині, якщо весілля було «гарним», то батьки молодого годували пошлюблену пару медом [73, с. 315]. На підтвердження дівочого статусу молодої на Рівненщині широко побутував звичай «колотити ситу», коли медом частували її батьків та родичів («приданих»). Мед виконував функцію обрядового почастунку за добре виховану дочку, що вдало ілюструє поліська весільна пісня з вшануванням матері:

Ой меде наш, меде,
Да й зять тещу веде
За білую ручку,
За хорошу дочку [79, с. 66] [15].

Червоною ниткою крізь усі виконувані у цей час пісні, в яких, за словами Ф. Вовка, багато слідів

[14] Червона барва — елемент найпростішої первісної символіки з позитивним змістом, емблема життя. В обрядовому контексті червоний колір, пов'язаний з культом фалічних божеств, символізував плідність людини та вегетацію у природі, а також служив оберегом від впливу злих сил. Пор.: [91, с. 132—134].

[15] Варіанти: [105, с. 114; 55, с. 128, 160].

культу органів відтворення [28, с. 289], проходила тема успішної дефлорації молодої та загального піднесення від констатації її дівочого статусу. У перезв'янських наспівах домінує мотив уподібнення молодої та її незайманості до бочки, вміст якої — «мед солоденький», який вона «розточила» на радість усьому родові:

Була у нас бочка-дубівка,
У ній чіп коротенький,
Мед солоденький.
Не багато розточила
Весь рід звеселила [11, с. 7].

Аналогічний образ «медової бочки-дубівки» фігурує і в наступній коморній пісні:

Таточко, питочки хочу,
Та із тиї бочки-дубівки,
Шо чіп коротенький,
А мед солоденький,
Марфочка вточила,
Ввесь рід звеселила [109, с. 85].

Зазначена тема пронизує і бойківську весільну ладканку, занотовану І. Франком у рідних Нагуєвичах:

По горі бербеничка,
Маленька, невеличка.
Чопок у ній коротенький,
Мед у ній солоденький [69, с. 80].

Алегоричне співставлення нареченої з бочкою меду виявив у весільних піснях і О. Потебня, навівши наступний фольклорний зразок:

Мід солодейкий,
Чуп коротейкий;
Бочку розрубати,
Меду скоштувати [87, с. 8].

Російський дослідник О. Афанасьєв, констатувавши уподібнення нареченої до посудини з медом, подає цікаву версію-тлумачення весільних обрядів, що відбувались після комори: «У тому випадку, коли буде з'ясовано, що наречена вийшла заміж не цнотливою, її матері подають склянку меду, внизу якої спеціально роблять отвір, який тримають пальцем. Коли мати бере склянку, отвір відкривається і мед утікає — знак, що солодкий напій незайманості випито ще до шлюбу» [8, с. 464].

Цикл перезв'янських пісень, які виконуються від імені молодої, відслонює флер таємничості з інтимних переживань молодої жінки, яка отримала перший сексуальний досвід. В одній з них яскраво виражено відголоси фалічного культу (фалос прирівнюється до калача, а чоловіче сім'я до меду):

Захотіла калача з медком,
Захотіла калача з медком,
Я ж була да пуд парубком,
Я ж думала умру, умру,
А я ж це є давно люблю
[113, с. 443; 11, с. 78; 109, с. 74][16].

В іншому випадку акт сексуального зближення, досвідом якого наречена ділиться з подругами, виявляє схожість із «питтям» меду:

Була я, сестриці, в темниці,
Пила ж я, сестриці, мед-вино;
Не таке личенько як було —
За сюю ніченьку змарніло [109, с. 94].

Мед у перезв'янському фольклорі фігурує і як винагорода за акт коїтусу, необхідна для підняття сексуального тонусу молодого:

«Ой хто-ж мене за рученьку —
Тому рукавички;
А хто мене за ніженьку —
Тому черевички!
Біля мене полежить,
За пуп мене подержить —
Тому гарнець меду,
Коновочка пива —
Щоб стояла жила!»
[27, с. 165; 11, с. 143; 109, с. 134].

Оргіастичність поведінки учасників заключного акорду весільного дійства, а також еротико-сексуальна знаковість меду, висловлена у перезв'янському фольклорі, була не випадковою, а мала певний практичний і магічний сенс: молодим повинна передатися ця могутня, життєдайна сила Еросу, нестримність та шал почуттів, що цілком вписувалися у ритм природи, споріднюючись з великою енергією бажання, властивою усьому живому [53, с. 14].

Інтенсивна еротико-сексуальна насиченість меду як ритуального символу у весільній обрядовості українців, можливо, пояснюється його укоріненістю в індоєвропейській традиції, яскравим прикладом активного функціонування якої є практиковане в давнину індусами намазування медом геніталій молодої

[16] Варіант: [22, с. 89].

з наступною мотивацією: «*Намащуємо твій знаряд медом, бо він є другими устами творчої енергії, через яку ти сама, непоконана, поконаєш усіх мужчин!*» [116, с. 40].

12. ПОКРИВАННЯ (РОЗПЛЕТИНИ) МОЛОДОЇ. «ПІДГУЛЮВАННЯ МОЛОДИХ»

У понеділок під обідню пору відбувалася одна з фінальних сцен весільного драматичного дійства — покриття голови молодої, яку завивали в намітку як молодицю. Церемонія завивання супроводжувалась частуванням медом молодих та усіх присутніх, а також співом обрядових пісень у виконанні свашок. Традиція розносити гостям калач з медом після покривання молодої у церкві, яке подекуди відбувалося другого весільного дня, зафіксована першим етнографічним описом українського весілля пера Г. Калиновського (1777). Гості йшли до батька молодого, де молодих садовили за стіл. Дружко ставив мед на дерев'яній тарілці, намазував ним шматок калача, з'їдав сам, потім обмазував ним молодих, але знову сам з'їдав. Намазаними медом шматками калача частували гостей [76, с. 85].

Друга половина XIX ст. була періодом повноцінного побутування на території Середньої Наддніпрянщини церемонії «підгулювання молодих» з обрядовим почастунком медом як головних винуватців цього дійства, так і усіх присутніх: за столом дружко брав паляницю, розрізав її ножем на скибочки і намазував їх медом. Потім настромлював на ніж і підносив молодому, але давав їх тільки за третім разом. Так само частував й молоду, а далі роздавав всім родичам, що сиділи за столом [113, с. 460; 23, с. 142; 60, с. 153]. Аналогічно «підгульовали» молодих і у Борзнянському повіті Чернігівської губернії: їх саджали за стіл, вносили калач, різали його і клали на тарілку з медом. Дружко намазував дві скибки, устромлював їх на ніж і давав молодим, котрі в цей момент вклонялися. Перший і другий раз молодята віддавали калач свахам, а на третій раз брали самі. Свашки при цьому співали:

Десь був Грицечок, десь була Оксенічка.
Грицечок у світлиці, Оксенічка у другій,
А тепер да й ссудив біг — сидять вони да ув одній.
Да їдять калачі з одного полумиску,
П'ють вони мед-вино з одного кубочку
[111, с. 139].

Схожого змісту пісню виконували на Черкащині (с. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну):

Де був Василько, де була Домашка,
А тепер же вони в одній світлиці,
Їдять калачі з ярої пшениці,
П'ють вони мед-вино з однієї скляниці
[77, с. 96].

У наведених фольклорних зразках йдеться про спільне споживання молодою парою хліба (пшеничної паляниці) та меду, яке виступає способом символізації доконаного факту сексуального єднання і підтвердження шлюбного статусу новоствореного подружжя:

Де-ж був Юрасенько,
Де-ж була Марьечка?
Юрасько у батечка.
Маруся у матінки.
Тепер у купоньці,
У одній світлоньці;
Їдять паляниці
З ярої пшениці,
П'ють вони мед-вино
Із кубка одного [63, с. 215].

Аналогічне символічне навантаження несе й пісня, записана І. Манжурою на Слобожанщині:

Та сидять же вони
За тесовим столом,
Та п'ють же вони
Мед-вино, горілку.
Їдять же вони
Білі калачі,
І п'ють, і їдять,
І у парі сидять [68, с. 84].

Розплітання коси молодої після комори, коли вона частувала гостей «діравими» колачами з медом [31, с. 34; 3, арк. 7], було центральною подією другого весільного дня (понеділка) в українців Карпат і Прикарпаття. Так, гуцули підносили весільникам калач з медом на «пропої», а мати молодої тричі намазувала зятю уста медом [47, с. 480; 116, с. 48]. На Покутті та Гуцульщині батьки (або їх ритуальні заступники) на «сніданку» («перепої») кроїли «батьківський» калач, вмочували в мед і тричі пригощали молоду пару, яка, перейнявши естафету від батьків, роздавала його гостям зі словами: «*Прошу вас на солодкий медочок*» (сс. Іллінці, Микулинці, Трійця

Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Прикмище, Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Братишів Тлумацького р-ну, сс. Пістинь, Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської області) [1, арк. 1, 17, 19, 64; 2, арк. 25, 33; 104, с. 285]. Споживанням меду досягалася основна мета церемонії — «*солодити життя молодим*», після чого виголошувалися віншування й обдаровували їх. У с. Русів Снятинського р-ну цей обряд звався «мед пити» й відбувався у весільного «батька»:

Ми до батька прийшли,
Мед-горілку пили,
Батька з собою забрали.

У с. Вербівці Городенківського р-ну «сніданок» відбувався увечері третього весільного дня у молодої, куди сходилися її гості, несучи калачі і мед. Учасники гостини сідали за стіл разом з молодими та дружбами, щоб давати «сніданок». Для цього дружба краяв калачі, гості намазували їх медом і ставили перед молодою, яка по черзі роздавала їх гостям [78, с. 46—47]. Схожий звичай частування медом родичів та гостей-дарувальників, наповнений ідентичним символічним змістом, існував на Опіллі (с. Жабиня Зборівського р-ну Тернопільської області) [62, с. 80].

13. ЗАВЕРШЕННЯ ВЕСІЛЛЯ. ВІДВІДИНИ МОЛОДИМИ БАТЬКІВ. «ЦИГАНЩИНА»

У деяких етнографічних районах України на другий день весілля було прийнято молодим разом з гостями приходити до батьків молодих на гостину. Так, на Поліссі в понеділок молоді з гостями їхали на обід до свекрів. Свекри зустрічали молодих хлібом-медом та з іконою [61, арк. 37]. На Буковинській Гуцульщині молоді з гостями йшли до батьків молодого. Весільна «матка» (іноді разом з «батьком») зустрічала кожного шматочком хліба з медом (сс. Іспас, Банилів Вижницького р-ну Чернівецької області) [17, с. 225, 241]. Гостина у батьків молодого з частуванням медом також відбувалася в українців Молдови. Тут гостей запрошували на «калач», який ділили на шматки, змащували медом і роздавали присутнім. Кожний гість підходив за «солодким» й дарував молодим гроші [83, с. 92]. На Опіллі було прийнято у понеділок йти «на пироги» — свахи йшли на гостину (вечерю) до батьків молодої і молодого, принісши з собою продукти. Якщо весілля справляв пасічник, то ставив у тарілках рідкий мед, в який гості мачали хліб [62, с. 126].

Мед був невід'ємним атрибутом «проводин» на Гуцульщині. «Княгиня», мовивши: «*Прошу тата на дар!*» передавала свекрусі принесений з дому колач. Свекор переломлював його, обмокував у мед і частував гостей, віншуючи: «*Щобисте були такі чесні і величні у Бога йик цес колач, а житє шоби вам було таке солодке йик цес мід*» [116, с. 61]. Висловлене побажання мало на меті перенести символічні властивості хліба як мірила духовної досконалості та меду як знаку солодкості на присутніх, наділивши їх високими моральними чеснотами, родинним щастям і достатком.

У вівторок, на третій день весілля на теренах Середньої Наддніпрянщини вранці молода пекла пиріжки, щоб через дружка послати батькові — маленькі, складені по парі, кожна з яких зв'язувалася червоною ниткою і намазувалася зверху медом. Приїхавши до батьків молодої, дружко роздавав батькам та гостям спечені молодою пиріжки, зв'язані червоною ниткою й намазані медом. При цьому дружко промовляв: «*Кланяємось тобі, батьку, од твоєї дочки ділом*» (м. Бориспіль Київської області) [113, с. 460, 578]. На Поділлі на третій день весілля, коли молода приїжджала до хати молодого, мати їй давала з собою калач. Молода з калачем, хлібом і медом входила з молодим до його хати. Його батьки благословляли молодих; молода віталася з усіма і частувала їх покраяним калачем з медом [50, арк. 46]. На Буковині на третій день весілля (у с. Лівинцях Кельменецького р-ну Чернівецької області це — понеділок) молодята із свахами йшли до весільних батьків, щоб запросити їх на гостину. «Матка» дарувала дітям глечик меду, яким згодом намазували весільний калач («жевно») й пригощали ним усіх присутніх [49, с. 316]. Мед подекуди фігурував в ході обрядових дій, здійснюваних на Черкащині на третій день весілля («циганщина»). Цього дня кожен, хто гуляв на весіллі, мав принести до батьків молодого «снідать молодим». У випадку, коли скупі господарі нічого не принесли молодим, гості, переодягнені «циганами», заходили до них у хату і збирали «данину», зокрема з пасічників — у вигляді меду

(с. Леплява Канівського р-ну) [6, арк. 28], «солодячи» подальше подружнє життя молодят.

Символічне призначення ритуальних дій післявесільного циклу, у яких важливе місце відводилося частуванню медом, полягало в організації переходу молодят у новий соціовіковий стан, а також остаточного входження (інтегрування) молодої в рід чоловіка. Весільний ритуал в сенсі компонента соціальної динаміки, що зберігає, змінює та поновлює соціальні інституції й організації, у стані агрегації закріплює за молодими новий статус і становище в соціумі. Вживання меду як медіатора між окремими точками у часі та просторі, поміж різними станами та віковими категоріями, сприяло легшому переходу й засвоєнню ними нового становища.

За участю меду відбувалося обрядове завивання покутянки на четвертий день весілля (до або після виводу). Молодят садили за стіл, поставивши перед ними два полумиски — з колачем і медом. «Князь» першим умочував колач в мед, годував «княгиню» і цілував її. Аналогічно чинила й «княгиня». Після цього молоді по черзі частували гостей та цілувалися з ними [24, с. 214]. У с. Назурна Коломийського р-ну Івано-Франківської області жінок, які після виводу завивали «княгиню», пригощали лише медом [129, s. 94]. Церемонією завивання на Покутті завершувався тривалий весільний марафон, а обрядовий почастунок медом в його контексті органічно сприймається як фінальна частина ритуальної «переробки» основних весільних персонажів (регламентації переходу молодої у вищий соціально-рольовий статус заміжньої жінки й закріплення за щойно створеною подружньою парою становища окремої структурно-господарської одиниці, нової родини у середовищі сільської громади).

Частування молодих медом, який володів значним як природнім, так і символічним еротичним потенціалом, відбувалося в українців (та й інших слов'янських етносів) не лише під час проведення весільного ритуалу, воно продовжувалося протягом усього першого місяця шлюбного співжиття, який в народі отримав назву «медовий». І у цьому контексті занадто звуженою видається версія М. Стельмаховича щодо позиціонування «медового» місяця тільки як еквівалента категоричної відмови молодят упродовж цього періоду від спиртного на користь меду задля піклування про здоров'я майбутньої дитини та створення морально міцної родини [99, с. 20].

ВИСНОВКИ

Здійснене комплексне дослідження символічної ролі меду у весільній обрядовості українців вповні розкрило ціле віяло його обопільно пов'язаних між собою семантичних конотацій: як універсального символу солодкості з вітальною, еротико-фертильною та магічно-примножувальною семантикою; як медіатора між людським й потойбічним світами та одночасно різними соціальними станами й послідовними віковими періодами життя людини; як дієвого апотропея, що виявлялися на різних етапах її розгортання в контексті різних структурних та семантичних кодів (акціонального, вербального, фольклорного). Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, як наділений чималими магічними властивостями продукт брав участь у ритуальній «переробці» наречених, у жертвоприношенні божествам, що «відали» домашнім ладом і забезпечували настання сімейної гармонії, у символічному переході ініційованих крізь смерть та відродженні до нового життя, спілкуванні із предками, що виступали подавцями основних життєвих благ.

На різних стадіях весільного дійства спільне споживання меду молодятами виступало способом символізації тих ритуальних перетворень, яких вони зазнавали в ході його поступового розгортання. До них належали громадське санкціонування вперше публічно висловленого шлюбного вибору під час заручин, підготовка до емоційного та сексуального єднання молодят під час вінкоплетин та шлюбної церемонії, закріплення пошлюбними з'єднувальними обрядами з участю меду спілки двох осіб, господарської та сексуально-емоційної злуки повінчаних, зустріч молодих батьками чоловіка та фінальна частина весільних обрядів з завиванням молодої, що, символізуючи набуття нових соціальних ролей та зв'язків, на парадигматичному рівні сприймалися як наділення долею й маніфестували завершення ініціаційних випробувань та ритуальної «переробки» основних героїв ритуалу (переходу молодої у статево-вікову групу заміжніх жінок та створення нової сім'ї як додаткової ланки у структурі сільської громади). Під час проведення весільного ритуалу актуалізувалася і символічна функція меду як носія охоронних конотацій, що захищав внутрішній простір людини від виявів усього чужого, зовнішнього, зловорожого, невідомого.

Спільне споживання меду родичами молодят у певній послідовності виконувало функції їх соціального спілкування, поступового зближення, аж до символічної злуки обох родів, скріпленої жертвенним куштуванням меду як первісного культурного здобутку. Кожен учасник ритуалу в процесі розподілу меду як кулінарного символу отримував свою частку життєвої (тілесної) снаги, наділявся новим соціальним статусом, новими ланками родинної спорідненості.

Неодмінно слід підкреслити, що окрім інших, семантичне поле весільного ритуалу включало у свою площину активне функціонування еротичного «медового» фольклорного коду, який «прочитується» на усіх етапах українського весілля (з різною силою вияву та змістом знакового навантаження) — під час проведення заручин, коровайницького дійства, обряду вінкоплетин, церемонії підготовки до шлюбного благословення молодих (розплетини, виряджання до вінця, частування медом після шлюбу), зустрічі молодих як повінчаної пари, весільної гостини у молодої, поїзда молодого по молоду, обряду комори та наступної перезви, покривання молодої. Але якщо на початковій стадії весілля у фольклорних текстах простежуються насамперед еротично забарвлені паралелі, завуальовані натяки, еротичний присмак і підтекст, непрямі алегорії, то у перезв'янських піснях ритуальна насиченість меду як еротико-сексуального маркеру сягає апогею (домінує фалічна «медова» символіка як відголос культу репродуктивних органів, обсценний характер фольклорних зразків з прямими метафорами процесу дефлорації, констатації дівоцтва молодої та її вражень про перший сексуальний досвід, символіка меду як винагороди за акт коїтусу, визнання сексуального єднання та підтвердження подружнього статусу новоствореної пари), як і власне вакхічно-еротичний настрій самого весілля, кульмінація якого виявляється у фінальній оргіастичній частині цього драматичного дійства.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі: Архів ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 434.
2. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 435.
3. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 448.
4. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 468.
5. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 577.
6. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 593.
7. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 600.
8. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. — М., 1868. — Т. 2.
9. *Байбурин А.К.* Послесловие / А.К. Байбурин, В.З. Фрадкин // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды. — М., 1996. — С. 269—277.
10. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — СПб., 1993.
11. Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. — К., 2001.
12. *Бессараба И.* Материалы для этнографии Седлецкой губернии / И. Бессараба // Сборник ОРЯС. — СПб., 1903. — С. 1—319.
13. *Бессараба И.* Материалы для этнографии Херсонской губернии / И. Бессараба. — Петроград, 1916.
14. *Боберський Ю.* Бджолине оздоровлення / Ю. Боберський. — Яремче, 2002.
15. *Богатырев П.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Богатырев // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. — М., 1971. — С. 169—296.
16. *Борисенко В.* Весільні звичаї та обряди на Україні / В. Борисенко. — К., 1988.
17. Буковинські говірки: хрестоматія діалектних текстів. — Чернівці, 2006.
18. *Вакарелски Хр.* Етнография на България / Хр. Вакарелски. — София, 1977.
19. *Валенцова М.М.* Мед / М.М. Валенцова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М., 2002. — С. 294—295.
20. *Валенцова М.М.* Мед / М.М. Валенцова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — М., 2004. — Т. 3. — С. 208—210.
21. Весілля // Енциклопедія Коломийщини. — Коломия, 2000. — Зш. 3. — С. 60—85.
22. Весілля у Сварицевичах (етнографічний опис з народних уст) // Фольклористичні зошити. — 2005. — № 8. — С. 59—117.
23. Весілля у селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії / зап. П.Чубинський // Весілля: у 2-х кн. — К., 1970. — Кн. 1. — С. 81-146.
24. Весілля у селі Орельці Снятинського повіту на Станіславівщині / зап. В. Равлюк. 1890 // Весілля: у 2-х кн. — К., 1970. — Кн. 2. — С. 183—214.
25. Весілля у селі Серкизів // Фольклористичні Зошити. — 2005. — № 8. — С. 119—147.
26. Весільні пісні: у 2-х кн. — К., 1982. — Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття.
27. *Вовк Хв.* Сороміцькі весільні пісні записані М.О. Максимовичем / Хв. Вовк // МУРЕ. — Львів, 1889. — Т. 1. — С. 157—168.
28. *Вовк Хв.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — С. 219—323.

29. Волинь у піснях / зібрав І. Федько. — Львів, 1969.
30. Ворокомлівське весілля у запису Л. Назарчука. — Луцьк, 2006.
31. *Ворон А.* Гуцульські звичаї / А. Ворон // Підкарпатська Русь. — 1932. — Ч. 1—3. — С. 27—34.
32. Говори української мови (Збірник текстів). — К., 1977.
33. *Головацкий Я.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. — М., 1878. — Ч. 4.
34. *Гонтар Т.О.* Польові матеріали про народне харчування. 1974 р. / Т.О. Гонтар // Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 213.
35. *Данів В.* Бережниця. Історичний нарис, весільний обряд, пісні і приповідки / В. Данів. — Івано-Франківськ, 2008.
36. *Дем'ян Л.* Традиційне бойківське весілля / Л. Дем'ян // НТЕ. — 1960. — № 1. — С. 100—110.
37. *Денисюк І.* Пісні з-над берегів Турського озера / І. Денисюк. — Луцьк, 2004.
38. *Довнар-Запольский М.В.* Белорусская свадьба в культурно-исторических пережитках / М.В. Довнар-Запольский // Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. — К., 1909. — Т. 1. — С. 61—146.
39. *Древлянський В.* «Ой мамо, мамо, в комору ведуть» (До історії про післявесільні перезв'янські наспіви) / В. Древлянський // Берегиня. — 2003. — № 3. — С. 65—78.
40. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком. — Житомир, 1920.
41. *Зеленин Д.* Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского географ. об-ва / Д. Зеленин. — Петроград, 1914. — Вып. 1.
42. *Карский Е.Ф.* Белорусы / Е.Ф. Карский. — М., 1916. — Т. 3.
43. *Керлот Х.Э.* Словарь символов / Х.Э. Керлот. — М., 1994.
44. *Климчук Ф.* Традиційне весілля села Симоновичі / Ф. Климчук // Вісник ЛНУ. Сер. філологічна. — Львів, 1999. — Вип. 27. — С. 185—274.
45. *Клімчук Ф.* А в нашого свата («прыпывкы» з вескі Сіманавічы Брєсцкай вобласті) / Ф. Клімчук // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Я. Закревської. — Львів, 2003. — С. 494—516.
46. *Ковач Т.* Весільний обряд у селі Теребля Тячівського р-ну Закарпатської обл. / Т. Ковач // «Молодь — Україні». Наукові записки молодих учених Ужгородського державного ун-ту. — Ужгород, 1994. — Т. 3. — С. 201—215.
47. *Козарищук В.* Із буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. — 1889. — № 7. — С. 407—412.
48. *Кожолянко Г.* Святкова та обрядова їжа українців Буковини / Г. Кожолянко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. — Чернівці, 1998. — Т. 1. — С. 184—192.
49. *Кожолянко О.* Лівинецька весільна обрядовість / О. Кожолянко, Г. Лакуста // VII Буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 140-річчю першого українського культурно-освітнього товариства на Буковині «Руська Бесіда»: Тези. — Чернівці, 2009. — С. 316—317.
50. *Колтатів С.* Весілля у с. Вільхівці над Дністром / С. Колтатів // Архів ІН. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 239 і. — Т. 10.
51. *Кондратович О.* Весілля на Поліссі / О. Кондратович. — Луцьк, 1996.
52. *Кравченко В.* Свадьба в с. Курозванах / В. Кравченко // Труды Общества исследователей Волыни. — Житомир, 1902. — С. 118—150.
53. *Красиков М.* Таємничий дивосвіт українського еросу / М. Красиков // Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Красиков. — Харків, 2003. — С. 3—16.
54. *Крачковский Ю.* Быт западно-русского селянина / Ю. Крачковский. — М., 1874.
55. *Кримський А.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. — Черкаси, 2009.
56. *Курочкін О.* Еротичні весільні ігри українців / О. Курочкін // Берегиня. — 2004. — № 1. — С. 27—38.
57. *Лозинський Й.* Українське весілля / опрацюв. тексту, упор. і вступна стаття Р. Кирчіва. — К., 1992.
58. *Магрицька І.* Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область) / І. Магрицька. — Луганськ, 2003.
59. *Малинка А.* Малорусское весильле. 2. Обряды и песни Черниговской губернии / А. Малинка // Этнографическое обозрение. — 1898. — № 2. — Кн. 37. — С. 84—102.
60. *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. Маркевич // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С. 52—169.
61. Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми «Родинна обрядовість та народне харчування». Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. — К., 1998 // Архів ІН НАНУ. — Спр. н/н.
62. *Медведик П.* Село Жабиня на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди / П. Медведик. — Тернопіль, 1996.
63. *Метлинский А.* Народные южнорусские песни / А. Метлинский. — К., 1854.
64. *Мовна У.* Бортництво / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства. — Львів, 2007. — С. 63—65.
65. *Мовна У.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX ст.) / Уляна Мовна. — Львів, 2006.
66. *Мовна У.* Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Записки НТШ. — Львів, 2001. — Т. CCXLII. — С. 262—270.

67. *Мовна У*. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. — К., 2004. — Вип. 4. — С. 93—98.
68. Народні пісні в записах І. Манжури. — К., 1974.
69. Народні пісні в записах І. Франка. — Львів, 1966.
70. Народні пісні в записах П. Козланюка. — К., 1978.
71. Національні архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського (Далі: НАНФРФ ІМФЕ). — Ф. 14—3. — Спр. 338. — Папка 1. — Зош. 19.
72. *Несен І*. Весільна обрядовість (друга половина XIX — XX ст.) / І. Несен // Етнокультура Рівненського Полісся. — Рівне, 2009. — С. 193—218.
73. *Несен І*. Весільний обряд: традиційна структура / І. Несен // Полісся України. Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — Львів, 2003. — С. 297—322.
74. *Нудьга Г*. «De Russorum, Moscovitarum et Tatarorum»... / Г. Нудьга // Жовтень. — 1976. — № 10. — С. 145—152.
75. Ой не коси, бузьку, сіна. Народні пісні Покуття / зап. К. Смаля. — Снятин, 2008.
76. Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в слободской украинской губернии, сочиненное Г. Калиновским // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. — М., 1854. — Кн. 2. — С. 75—88.
77. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) / сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845 // НТЕ. — 1972. — № 2. — С. 86—99.
78. *Паньків М*. Весілля у селі Вербівцях на Городенківщині / М. Паньків. — Івано-Франківськ, 2000.
79. *Пархоменко Т*. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Полісся. — Рівне, 2008. — Вип. VII.— С. 61—68.
80. Песни, собранные Н.В. Гоголем. Южнорусские песни // Памяти В.А. Жуковского и Н.В. Гоголя. — СПб., 1908. — Вып. 2. — С. 123—267.
81. *Петришин В*. Ще про село Гостів / В. Петришин // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. — Т. 2. — С. 546—557.
82. *Петришин М*. Весілля в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина. Історично-мемуарний збірник. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. — С. 280—294.
83. *Петрова Н.О*. Традиційне весілля у селі Гараба / Н.О. Петрова // Українці Придністров'я (Матеріали етнографічних досліджень). — Одеса, 2005. — Вип. 1. — С. 83—93.
84. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. — София, 1980.
85. Пісні Карпат. — Ужгород, 1972.
86. Пісні Поділля. Записи Н. Присяжнюк в селі Погребище, 1920—1970. — К., 1976.
87. *Потебня А*. Объяснение малорусских и сродных песен / А. Потебня. — Варшава, 1883. — Т. 1.
88. *Пропп В*. Русские аграрные праздники / В. Пропп. — Ленинград, 1963.
89. *Пушкар Я*. Павелче (Павлівка) / Я. Пушкар // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. — Т. 2. — С. 640—656.
90. *Рабинович М.Г*. Свадьба в русском городе XVI в. / М.Г. Рабинович // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. — Л., 1978. — С. 7—31.
91. *Раденкович Л*. Символика цвета в славянских заговорах / Л. Раденкович // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. — М., 1989. — С. 132—134.
92. *Рыбский Ф*. Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губернии / Ф. Рыбский// Живая Старина. — 1895. — Вып. 2. — С. 222—234.
93. *Савчук М*. Барвінок / М. Савчук, С. Пушик // Енциклопедія Коломийщини. — Коломия, 1998. — Зш. 2. — С. 29—30.
94. *Свистун В*. Руська сватьба в Колбасові на Словаччині / В. Свистун // Підкарпатська Русь. — 1930. — Ч. 9—10. — С. 194—199.
95. Селиванов А.Ф. Исторический очерк развития пчеловодства в России / А.Ф. Селиванов. — СПб., 1896.
96. *Сержпутовский А*. Бортничество в Белоруссии / А. Сержпутовский // Материалы по этнографии России. — Петроград, 1914. — Т. 2. — С. 13—34.
97. *Сікиринський О*. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при УАН. — Одеса, 1925. — Ч. 2—3. — С. 41—53.
98. Старовижівське весілля // Фольклористичні зошити. — 2005. — № 8. — С. 187—203.
99. *Стельмахович М*. Народнопедагогічні погляди на дитину / М. Стельмахович // НТЕ. — 1989. — № 5. — С. 18—25.
100. *Стельмащук Г*. Традиційні головні убори українців / Г. Стельмащук. — К., 1993.
101. *Сумцов Н.Ф*. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н.Ф. Сумцов. — Харьков, 1881.
102. *Телеуця В*. Весільний обряд українців Придунав'я / В. Телеуця // Фольклористичні зошити. — 2008. — № 11. — С. 71—83.
103. *Терещенко А*. Быт русского народа / А. Терещенко. — СПб., 1848. — Ч. 2.
104. *Ткачук В*. Весілля на Покутті / В. Ткачук // Життя і Знання. — 1935. — № 10. — С. 284—285.

105. Українське весілля / записав І. Демченко. — Одеса, 1908.
106. Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / упоряд. О.І. Дея.— К., 1974.
107. Українські народні пісні Пряшівського краю. — Братислава, 1958. — Кн. 1.
108. Українські народні пісні Східної Словаччини. — Братислава, 1997. — Т. 3.
109. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Красиков. — Харків, 2003.
110. Уховецьке весілля // Фольклористичні зошити. — 2005. — № 8. — С. 159—174.
111. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. — К., 1983.
112. *Хібеба Н*. Бойківське весілля: стан і перспективи мовознавчих досліджень / Н. Хібеба // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 480—502.
113. *Чубинский П*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. — СПб., 1877. — Т. 4.
114. *Шевченко Л*. Звичаї, зв'язані з закладинами будівлі / Л. Шевченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — К., 1926. — Вип. 1. — С. 87—95.
115. *Шейн П.В*. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями / П.В. Шейн. — СПб., 1874.
116. *Шухевич В*. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // МУЕ. — Львів, 1902. — Т. 5.
117. *Biegeleisen H*. Wesele / H. Biegeleisen. — Lwów, 1937.
118. *Dmochowski F.* Dawne obyczaje i zwyczaje szlachty i ludu wiejskiego w Polsce / F. Dmochowski. — Warszawa, 1860.
119. *Falkowski J*. Na pograniczu lemkowsko-bojkowskiem / J. Falkowski, B. Pasznicki. — Lwów, 1935.
120. *Falkowski J*. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski. — Lwów, 1937.
121. *Kolberg O*. Ruś Czerwona / O. Kolberg // Kolberg O. Dziela wszystkie. — Wroclaw ; Poznań, 1981. — T. 56. — Cz. 1.
122. *Kolberg O*. Sanockie-Krosnieńskie / O. Kolberg // Kolberg O. Dziela wszystkie. — Wroclaw ; Poznań, 1974. — T. 49. — Cz. 1.
123. *Kolberg O*. Wolyń. Obrzędy, melodye, pieśni / O. Kolberg. — Kraków, 1907.
124. *Kolberg O*. Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia / O. Kolberg // ZWAK. — Kraków, 1889. — T. 8. — S. 208—245.
125. *Moszyński K*. Polesie wschodnie / K. Moszyński. — Warszawa, 1928.
126. *Nowosielski A*. Lud ukraiński / A. Nowosielski. — Wilno, 1857. — T. 1.
127. *Reinfuss R*. Śladami Lemków / R. Reinfuss. — Warszawa, 1990.
128. *Sigmundová M*. Svadba / M. Sigmundová // Horna Cirocha. — Košice, 1985. — S. 421—430.
129. *Waigiel L*. Rys miasta Kolomyi / L. Waigiel. — Kolomyja, 1877.
130. *Witwicki S*. Huculy / S. Witwicki // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. — Kraków, 1876. — T. 1. — Cz. 2. — S. 73—86.

Ulana Movna

ON SEMANTICS OF HONEY IN WEDDING RITES: UKRAINIAN CONTEXT AND EUROPEAN PARALLELS

The article has presented some results of a research-work on symbolic role of honey in the context of the Ukrainians' wedding ritualism and exposed main semantic connotations of the mentioned product, viz., its mediative, introductive, apothropaic, vitalizing, erotizing, fertilizing and magical procreative functions as well as its ritual meanings of sacrificial donation. The semantic sphere of wedding ritual has included quite active function of honey being distinct erotic-sexual marker, which could be discernable on a various stages of wedding — i.e. in engagement, korovay-loaves acting, weaving of wreathes or vinkopletiny, preparation of marriage temple ceremony, greeting of bride and bridegroom by parents, party at the bride's home, komora rite and perezva, zavivannja of young lady.

Keywords: honey, wedding rites, semantics, mediator, erotic-sexual marker, Ukrainian context, European parallels.

Ульяна Мовна

СЕМАНТИКА МЕДА В СВАДЕБНОМ РИТУАЛЕ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ И ЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В статье комплексно исследуется символическая роль меда в контексте родильной обрядности украинцев. Раскрываются его главные семантические коннотации — медиативные, инициационные, апотропеические свойства, витальная, эротико-фертильная, прокреативная символика, а также обрядовое предназначение как жертвенного продукта. Семантическое поле свадебного ритуала включает в себя активное функционирование меда как важного эротико-сексуального маркера, который проявляется на всех этапах украинской свадьбы (помолвка, коровайницкое действо, плетение венцов, подготовка к церковному браку, встреча обвенчанной пары, свадебное угощение в доме молодой, обряд коморы и перезва, покрывание молодой).

Ключевые слова: мед, свадебный ритуал, семантика, медиатор, эротико-сексуальный маркер, украинский контекст, европейские параллели.



Роман РАДОВИЧ

ПОЛІСЬКИЙ «ПОСВІТ» (технологічний і культурно-генетичний аспекти)

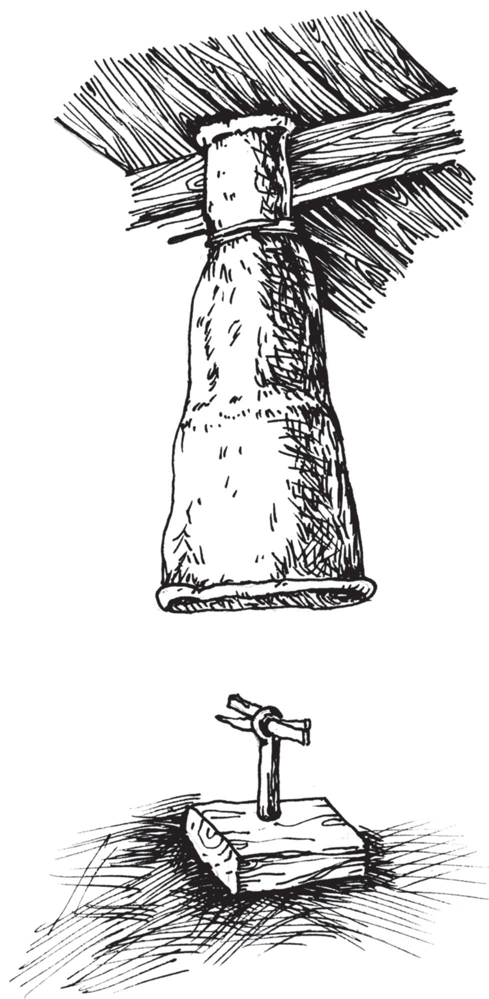
На основі польових матеріалів, наявних джерел та наукової літератури розглядаються пристрої, за допомогою яких поліщуки освітлювали житла, спалюючи «лучину» (дрібні соснові скалки). Аналізуються їх конструктивні особливості, динаміка розвитку, а також обрядово-ритуальні аспекти, пов'язані із «посвітом». Прослідковується культурно-генетичний зв'язок між освітлювальними та опалювальними пристроями поліського житла.

Ключові слова: етнологія, Україна, Полісся, «лучина», «посвіт», відкрите вогнище, піч, обрядовість.

Серед етнографічних матеріалів, на яких базується історична етнологія при з'ясуванні походження та еволюції окремих компонентів народної культури, найбільшу цінність становлять пережитки, тобто явища, які виникли сотні чи навіть тисячі років тому і збереглися у традиційному побуті українців до XX ст. включно — в первісному чи дещо видозміненому вигляді [8, с. 193]. Власне до таких реліктових явищ у культурі поліщуків відноситься «посвіт» («лучник») — пристрій, за допомогою якого освітлювали житлове приміщення, спалюючи на ньому лучину (дрібні соснові скалки). Прискіпливий аналіз конструктивних особливостей та специфіки функціонування цього, на перший погляд, малозначимого елемента інтер'єру, дає змогу з'ясувати низку питань, пов'язаних не тільки із виникненням та розвитком освітлювальних пристроїв, а й у значно ширшому діапазоні — в контексті становлення опалювальної системи житла поліщуків у цілому.

Перш за все, нагадаємо, що на Поліссі для освітлення житлового приміщення використовували декілька різновидів освітлювальних пристроїв: різної конструкції лучники, каганці, воскові свічки, гасові лампи, засклені ліхтарі промислового чи власного виробництва тощо [36, с. 161—162]. Одним із найдавніших пристроїв такого призначення був каганець. Він відомий на теренах України з давньоруського часу, про що засвідчують археологічні матеріали з Києва, Чернігова, Білгорода, Галича та ін. [37, с. 252]. У другій пол. XIX — на поч. XX ст. українці освітлювали житло каганцями по усій території: в Карпатах, на Волині, Поділлі, Покутті, Слобожанщині, Середньому Придніпров'ї тощо [37, с. 253]. Однак, як зазначають учені, найбільш поширеним такий світильник був у південній (лісостеповій та степовій) частині України [2, с. 274]. Водночас, не зважаючи на те, що каганці були відомі повсюдно на Поліссі, до поч. XX ст. вони тут великої популярності не набули[1]. Зокрема, коли у 1860-х рр. на заході етнографічної Волині каганець був вже у широкому вжитку, то на Волинському

[1] Найпростіший поліський каганець («слепак», «слипак», «слипачок») представляв собою глиняну мисочку чи шматок розбитої глиняної посудини, у яку заливали лляну олію і клали «гньотик» (с. Буки Мал. Жит.). Траплялись каганці виготовлені з невеличкої пляшечки, які закривали шматком картоплини з гнотиком із лляних ниток (інколи гнотик протягували крізь металеву трубочку) чи з круглої бляшанки із ниткою-«хвітелем» у металевій трубочці, закріпленій посередині бляшанки [36, с. 161].



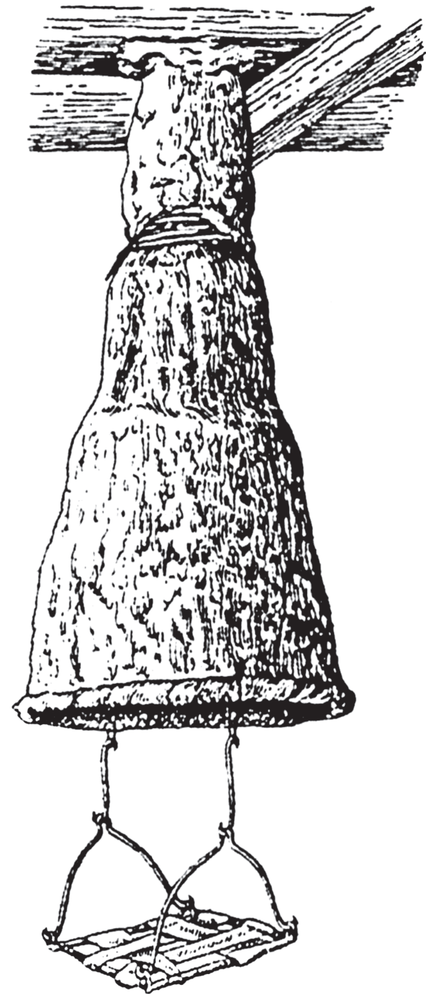
Лучник у поліській хаті (за Л.Н.Чижиковою)

Поліссі для освітлення використовували виключно лучину (яку спалювали під «бовдуром») [63, s. 53, 260—261]. Це ж торкається й Східного Полісся: у 40—60-х рр. XIX ст. у колишній Чернігівській губернії тільки багаті селяни користувались каганцями, основна ж маса сільського населення використовувала лучину [31, с. 171]. Щодо воскових свічок, то їх здебільшого виготовляли власники бджіл, однак свічки ніколи не були основним засобом освітлення у житлі сільського населення [36, с. 162]. На Поліссі, як і у Білорусі та в тих районах Росії, де довший час користувались лучиною [2, с. 275], свічки запалювали лише у свята чи з нагоди сімейних урочистостей, використовували їх також у оказійній та календарній обрядовості. Гасові лампи поширились на Поліссі, як і в Україні в цілому, з другої пол. XIX ст., тобто з того часу, коли у побут населення Європи почала входити нафта і її продукти [2, с. 277]. Спершу їх використовували жителі приміських сіл, а згодом — й багатші селяни більш віддалених районів. В окремі місцевості Полісся гасові лампи проникали у різний період: у другій пол. XIX ст. [31, с. 172], у кін. XIX ст. [11, с. 69; 45, с. 241], у другому-третьому десятилітті XX ст. [36, с. 162; 54, s. 166]. Зокрема, коли, відповідно до матеріалів російського полковника Генерального Штабу І. Толмачова, у деяких районах Середнього Полісся їх застосовували вже перед 1897 р. [45, с. 241], то у межиріччі рік Ужа і Тетерева гасові лампи («п'ятерік», «восьмерік», «дванадцятерік») із склом чи без нього для освітлення житла заможні селяни почали використовувати лише приблизно у 1920-х рр. [36, с. 162].

Таким чином, на Поліссі ще у першій пол. XX ст. основним освітлювальним пристроєм залишався традиційний лучник. Це пояснювалось низкою причин, не останнє місце серед яких займало економічне становище поліщуків, викликане соціальними потрясіннями (Першою та Другою світовими війнами, революцією 1917 р. тощо). Зокрема, коли на теренах нинішнього Дубровицького району в новіших житлах, які опалювали «по білому», вже перед 1914 р. застосовували гасові лампи, і, як зазначали дослідники, посвіт тут залишався у цей час лише в курних хатах, а у новіших можна було бачити тільки слід від нього у стелі [54, s. 166], то вже на поч. 1920-х рр. населення цього краю повністю перейшло на лучину. Знаний дослідник Полісся і Волині Василь Кравченко на поч. 1920-х рр. зазначав: «Південна Волинь хату освітлює керосиновими лампами і рідко де — трісками; щодо Коростенщини, то вона з часу революції майже вся повернулася до лучини, для якої є старовинне приладдя — посвітний комин — це звичайний мішок з рядна, довжиною до 2-х аршин» [22, с. 226]. На цьому ж наголошував й інший дослідник Житомирського Полісся Никанор Дмитрук. Він відзначав, що хоча у 1920-х рр. майже у кожній тутешній хаті була лампа, під стелею також висів світач («светило»), оскільки «...людність більше любить свої «светила» з лучиною ніж лямпу... Светило і тепло дає, і світу багато... Чи прясти чи кросна ткати.., присунувся до светила і робиш як при дню» [14, с. 31—32]. Відповідно до матеріалів сучасного коростенського краєзнавця Миколи Брицуна-Ходака, «...«посвєт» або «свєтло», «лушник»... Древній спосіб освітлення відновився у важкі воєн-

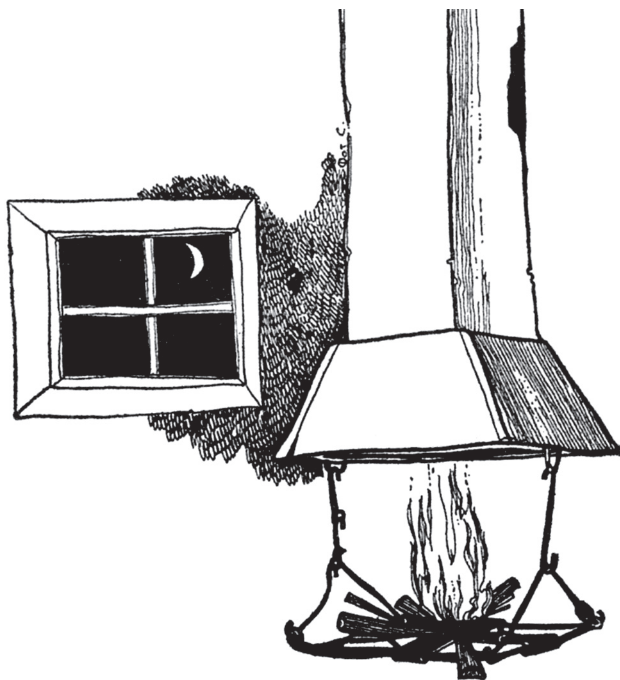
ні роки [1940-ві рр. — *Р. Р.*]. Дірка в стелі хати 30 x 30 см. В ній кріпиться широкий мішок-розтруб донизу, по краю мішка вшивається оріховий [ліщиновий. — *Р. Р.*] обід для творення круга. Металева решітка з двома гачками для чіпляння за круг-мішковину. На решітці клали вогонь для освітлення хати в довгі зимові вечори...»[2]. І. Толмачов теж відзначав, що на теренах Середнього Полісся селяни віддавали перевагу лучині: «...Світло виходить дуже яскраве, хоча й дещо мигаюче, причому при повній відсутності диму; поширюється приємний смолистий запах; коли освітлення не потрібне, верхній отвір закривають шматою» [45, с. 241]. Дослідник наголошував на великому значенні цього освітлювального пристрою з погляду гігієни житла, оскільки він не тільки освітлював і частково обігрівав хату, а й слугував «прекрасним вентилятором, що дизенфікує повітря» [45, с. 241]. Ці ж якості лучника відзначено й у інших джерелах: «...Дим іде собі через лучник до гори, на зовні і повітря у цілій хаті очищається, а лучиво дає яскраве, гарне та веселе світло...» [56, s. 316]. Не оминув увагою цей важливий елемент інтер'єру в хаті поліщуків Річицького та Мозирського Полісся (Білорусія) й відомий вчений, знавець слов'янського світу Казимир Мошинський: «У стелі між столом і полицями є кругла дира, у яку щільно входить, завішаний на гаку, світак, який розширюється до низу, дещо подібний до великого рукава. Є він звичайно вшитий з лубу або виплетений з лози та вимащений зсередини і ззовні глиною. Називається лучник... Під його нижнім отвором поміщають на чотирьох ланцюжках залізні гратку («железо».., «посвєт»...), а на неї увечері кладуть запалені щепки лучива («лучина»..., «падсьвєт»...) із дуже смолистої висушеної сосни. Лучник відіграє функцію первісної лампи. Вживають його тільки восени і взимку. На ніч гратку завжди знімають. А отвір в стелі затикають мішком, напханим сіном або соломою («за́ткало»...), щоби до хати не входило холодне повітря» [60, s. 120—121].

У східних слов'ян, як і у деяких інших народів Європи [2, с. 270—271], освітлення житла за допомогою лучини має давню традицію. Пристрої для спалювання лучини відомі тут з археологічних матеріалів X ст. (поселення Стара Ладога; Росія) [2, с. 272]. Згадує їх також французький військовий інженер Гійом Левассер де Боплан, який впродовж 1630—1648 рр. перебував в Україні: «Використовуються тут світильники, зроблені з просмолених скалок; ті скалки такі дешеві, що за два динари можна купити більше ніж потрібно навіть на найдовшу зимову ніч» [4, с. 24]. Для виготовлення лучини українці, як і східні слов'яни в цілому, використовували різні хвойні та листяні породи (сосну, смереку, березу, осику, дуб, клен, ясень, бук, липу тощо) [2, с. 271; 11, с. 68; 19, с. 11; 59, s. 172—173]. Траплялись випадки, що у деяких місцевостях (колишня Водотниська волость Радомиського повіту) для освітлення приміщення використовували сухі стебла коров'яка (Дивина густоквіткова; Verbascum thapsus) [17, с. 621]. Проте, відповідно до наших матеріалів та повідомлень дослідників [36, с. 160; 31, с. 171;



Підвісний «світоч». Село Тур Ратнівського р-ну Рівненської обл. (за Є. Бломквіст)

[2] Зап. М. Брицуном-Ходаком у с. Недашки Малинського р-ну Житомирської обл. від Недашковського Григорія Антоновича, 1886 р. н. [6, с. 336].



Світич у хаті 1907 р. в с. Тур Ратнівського р-ну Рівненської обл. (за А. Данилюком)

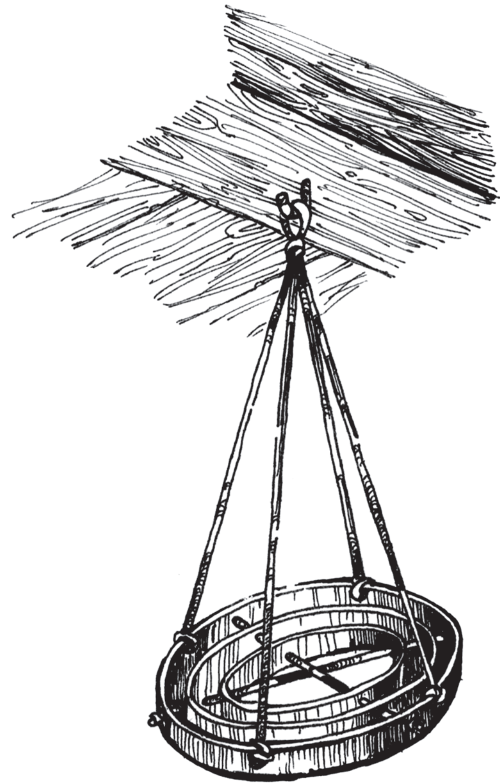
20, с. 346; 50, с. 326; 60, s. 120—121], на Поліссі «лучину» («лучиво», «скипки», «скіпки», «смольє», «падсьвєт») виготовляли, як правило, з сосни (властиво, з її стрижневої частини). Інколи для цього брали й верхні найбільш смолисті гілки [45, с. 240]. Власне стрижнева частина була найбільш «смулною», тут сконцентровано найбільше «живиці» («смулу», «жиру», «смоли», «смолю», «толоду́ці»), яка при згоранні давала добре полум'я та приємний запах. Найкращими для цього вважались соснові прикоренки: «Лучину кололи з соснових пеньків» (с. Ромейки Волод. Рів.[3]); «Світили лучиною з смолових пеньків» (с. Гірки Люб. Вол.); «На лучину смолну сосну брали, особливо пеньки, вони дуже смолні» (с. Жовтневе Ол. Жит.); «Лучина з соснових пеньків. Світили тільки сосновою лучиною» (с. Журжевичі Ол. Жит.); «Лучина — корінь з сосни, там сам стрижень, він не гниє» (с. Велике Вербче Сар. Рів.). Заготовляли лучину, зазвичай, у літні місяці. Пеньки викорчовували, складували у дворі і деякий час витримували під відкритим небом. В процесі атмосферних дій верхня оболонка («оболонь») обігнивала — залишався один «стрижінь», з якого й кололи лучину (інколи «стрижінь» попередньо дещо «пропарювали»)[4]. Лучину пропарювали й у деяких інших регіонах України. Наприклад, на Слобожанщині перед тим, як відколювати тріски для лучини, поліно ставили у відро з водою (чи над ним) і добре пропарювали в печі [13, с. 5]. Товщина лучини сягала приблизно 1 см («в палець»), ширина — 3—4 см, довжина — 30—50 см. Горіла така тріска впродовж 15—20 хвилин [36, с. 160]. У мобільних світильниках використовували окремі скипки завдовжки 0,7—1 м, а інколи їх довжина могла досягати 1,5 м [11, с. 68]. Перед використанням лучину сушили на грядах чи на полиці над піччю, на верхньому черіні печі, на припічку, у підпіччі тощо. Зчаста лучину можна було купити й на базарі (с. Недашки Мал. Жит.) [36, с. 160]. Скажімо, ще у 50-х рр. XIX ст. жителі деяких поліських сіл спеціалізувались на заготівлі лучини (та виготовлені смоли): с. Жоравець колишнього Овруцького повіту — нині с. Жеревці (Луг. Жит.) [16, с. 317].

Для спалювання лучини використовували пристрої різноманітних конструкцій. На теренах Полісся (як і поза його межами) відомо декілька їх різновидів. Перш за все розрізняють стаціонарні (нерухомі) та рухомі (знімні, переносні тощо) «посвіти». Окремі дослідники пов'язують появу рухомих освітлювальних пристроїв з поч. XX ст. [36, с. 160], одначе інші джерела промовляють про їх використання у курних житлах принаймні вже у другій пол. XIX ст.

[3] Тут і далі для позначення цих адміністративних одиниць будемо використовувати скорочення: Рівненська обл. — Рів., Володимирецький р-н — Волод., Дубровицький р-н — Дуб., Зарічненський р-н — Зар., Костопільський р-н — Кост., Сарненський р-н — Сар.; Волинська обл. — Вол., Любешівський р-н — Люб., Маневицький р-н — Ман., Ратнівський р-н — Рат., Шацький р-н — Шац.; Житомирська обл. — Жит., Ємільчинський р-н — Єм., Новоград-Волинський р-н — Н.-Вол., Овруцький р-н — Овр., Олевський р-н — Ол., Коростенський р-н — Кор., Лугинський р-н — Луг., Малинський р-н — Мал., Народицький р-н — Нар., Радомиський р-н — Рад.; Київська обл. — Київ., Іванківський р-н — Ів., Поліський р-н — Пол., колишній Чорнобильський р-н — Чор.; Чернігівська обл. — Черн., Куликівський р-н — Кул.; Хмельницька обл. — Хм., Шепетівський р-н — Шеп.; Івано-Франківська обл. — Ів.-Ф., Рожнятівський р-н — Рож.; Черкаська обл. — Черк., Корсунь-Шевченківський р-н — Кор.-Ш.; Львівська обл. — Лв., Жовківський р-н — Жов.

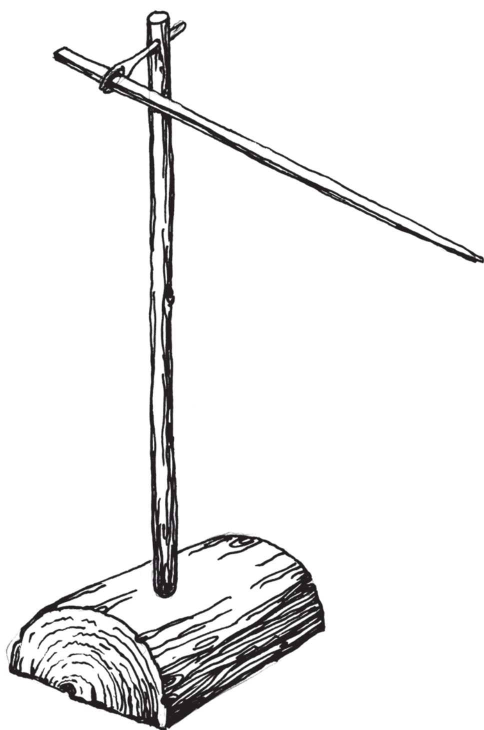
[4] Зап. 7.07.2011 р. у с. Гірки Любешівського р-ну Волинської обл. від Цибановича (Калакути) Степана Антоновича, 1929 р. н.

[20, с. 346, 348]. Переносний «світач» («світильник», «посвіт») мав досить просту конструкцію: у широкій дерев'яній колоді або в брусі висвердлювали отвір, у який вставляли вертикальну палицю заввишки до 1,0 м, у розщеплений кінець якої встромляли «скіпку» (місцями останню закріплювали між двома платівками, встановленими поверх палиці) [11, с. 68]. Відомий російський вчений Євгенія Бломквіст описує дещо відмінну конструкцію подібного «ска́льника» в українців: у дерев'яний обрубок вставляли палицю з двома металевими гачками, у кожен із яких встромляли по лучині з таким розрахунком, щоби, коли згоріла одна, запалити другу [2, с. 272]. Інший російський дослідник О. Кіркор, описуючи у 1882 р. надприп'ятське Полісся, також згадує подібний пристрій: «…У багатьох селах затикано лучиво у залізні виделки, закріплені у дерев'яній підставці» [20, с. 346, 348]. Такі «світачі» під час експлуатації встановлювали посеред хати (чи у іншому місці), а на день переносили у кут приміщення. На Поліссі Білорусі широко використовувались переносні «свєтачи» («коміни»), які представляли хрестовину чи «кряж», на яку вкладали плоский камінь (тут таке джерело світла називали «каменем») [25, с. 152]. На Волинському Поліссі лучину могли спалювати й іншим способом: вставляючи дві-три скіпки в отвори круглого каменя (очі, рот «адамової голови») [34, с. 57]. За даними А. Данилюка подібний світильник використовували й на Житомирщині (зліпок глини у вигляді людської голови з отворами) [11, с. 68; 12, с. 129]. Аналогічні пристрої траплялись також на етнографічній Волині (с. Серединці Шеп. Хм.). Тут з глини вліплювали невеличку «бабу» з тулубом з голівкою та кількома отворами у тулубі для скалок (світильник ставили на столі чи на печі) [3, с. 221]. Підвісний (знімний) світильник описав сучасний львівський дослідник Василь Сивак у с. Горинь (Мал. Жит.). Цей світильник представляв собою досить просту конструкцію у вигляді трьох-чотирьох металевих обручів різних діаметрів, які вкладали один в одного і з'єднували дротом. На стінках найбільшого обруча вибирали дві-три «дірочки», до яких закріплювали дріт, і навішували цю конструкцію на цв'ях, забитий у сволоку. На систему обручів клали лучину, а знизу підставляли посудину для попелу [36, с. 161].



Підвісний «посвіт» (за В. Сиваком)

Найпримітивнішими зразками стаціонарних світильників був спосіб спалювання лучини, при якому її встромляли у спеціальний отвір обмазаної глиною стіни чи у щілину металевої «бабки» (на зразок підкови, лише дещо тоншої), яку теж закріплювали у стіні [2, с. 272]. Проте, у першій пол. XX ст. на Поліссі широко побутував інший різновид стаціонарного світильника, так званий «коми́нок» («коми́н», «комі́н», «комі́нок», «коміно́к», «комі́нчик», «світла́ч» тощо). У цьому випадку «лучину» спалювали біля печі на припічку (у зовнішньому куті, наближеному до запічка). Тут, над припічком, споруджували окремий невеличкий комин («коми́нок», «комі́нок), який розташовували впритул до «ко́мина» печі («комі́нок був кала печи приробляний»: с. Кухітська Воля Зар. Рів.). Дим із «коми́нка» крізь спеціальний канал попадав у димозбірник над челюстями печі (сс. Старий Чорторийськ Ман. Вол., Жовтневе Ол. Жит.) чи виводився на горище, звідки горизонтальним «лежаком» попадав у «лежак» від пічного «ко́мина». Частину припічка «під комі́нком», як правило, відгороджували від його іншої частини нетовстою стінкою. Стінку виготовляли з дошки чи вертикальних кілків і обмащували з двох боків товстим шаром глини або вимуровували з цегли, вста-



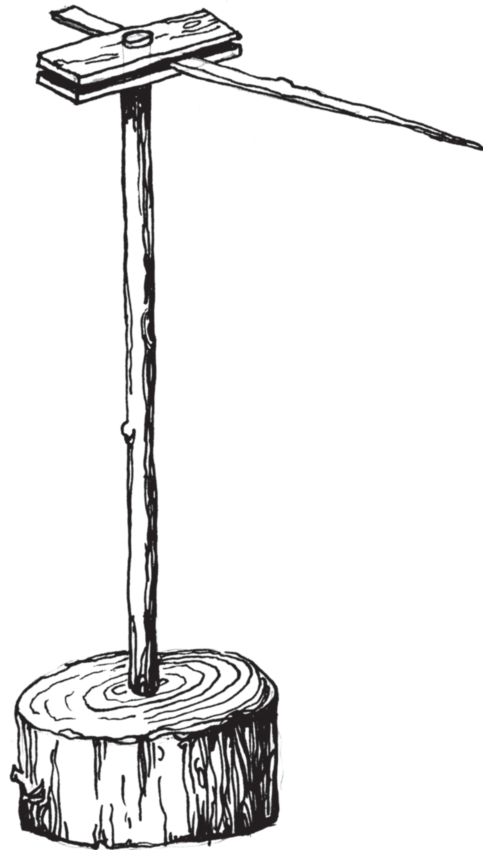
Переносний лучник

новленої на ребро. Подібні «коми́нки» зустрічались по усій території Полісся. Відомі вони на Чернігівщині [2, с. 274; 25, с. 152], Житомирщині (Єм., Н.-Вол., Ол., Овр., Нар., Мал., Кор. Рад. та ін.), Київщині (Ів., Чор., Пол.), проте найбільше поширення їх спостерігаємо на теренах Рівненської та Волинської областей. «Камінкі» — ніші у зовнішньому куті печі, у яких спалювали корчі (а дим виводився через комин, з'єднаний з пічним), побутували на Поліссі Білорусі [25, с. 152]. Польський вчений Чеслав Піткевич описує аналогічні коминки («кумінки», «пікулки») на Річицькому Поліссі [61, s. 334]. Дослідники згадують такий спосіб спалювання лучини й у інших місцевостях Білорусі (особливо на півдні і південному сході: колишні Пінський, Мозирський, Річицький, Гомельський, Рогачовський та ін. повіти) [33, с. 56]. У свій час відомий російський вчений Олександр Харузін зазначав, що місцями у Північно-Західному краї, зокрема у Гродненській губернії, над припічком у куті печі (з боку покуті) розташована ніби вирізана ніша («комин»), яку давніше використовували для спалення лучини, а зараз в цю нішу вставляють нафтову лампу [47, с. 187]. У деяких місцевостях лучину могли спалювати перед челюстями печі: «На припіку перед челюстями світили лучиною, дим йшов у комин» (с. Немовичі Сар. Рів.). Згадки про спалювання лучини на припічку під комином печі фіксуємо у селах: Сарновичі Кор. [36, с. 161], Будо-Голубієвичі, Недашки, Будо-Вороб'ї Нар. [36, с. 161], Малоглумчанка, Неділище, Осова Єм. Жит.; Гірки Люб. Вол.; Грицьки, Купове Дуб. Рів. та ін. Місцями респонденти наголошують, що лучину клали не безпосередньо перед челюстями, а дещо збоку в «кубачку» («кіпку», «коминок») — ямку, у яку вигрібали жар (сс. Короcт Сар., Осова Дуб. Рів.; Сергіївка Єм. Жит.). До речі, у деяких населених пунктах для вигрібання жару робили дві «кубачки» (зліва й справа від челюсті)[5]. Це відзначав також й О. Харузін на теренах Білорусі [47, с. 186]. У 20—30-х рр. XX ст. «комі́нок» могли робити при грубі (сс. Річиця, Омит Зар., Велике Вербче Сар., Більська Воля Волод. Рів. та ін.): «При грубці була кубочка — ніша, туди клали лучину і світили» (с. Велике Вербче Сар. Рів.). Спосіб спалювання лучини на припічку під комином побутував і на Підляшші. Зокрема, відповідно до матеріалів польської дослідниці Зофії Стащак на теренах Люблінщини лучину повсюдно спалювали під комином на припічку. Скалку одним кінцем встромляли в спеціальний отвір у стінці печі, а інший (який горів) опирали на камінь, вкладений на припічку (власне у місці, де разкладали вогнище для готування страви) [62, s. 119]. Подібний «ко́мен» для лучини на теренах колишньої Сідлецької губернії згадував й український дослідник І. Бессараба [1, с. 150]. На припічку під комином печі чи дещо зміщено до зовнішнього кута лучину спалювали й на етнографічній Волині [3, с. 221], на Поділлі [38, с. 317] та на Гуцульщині [51, с. 130]. Такий спосіб відомий також росіянам (Сибір, Єнісейський край) [2, с. 274].

До сьогодні досить дискусійним залишається питання, з якого часу почали використовувати припічок для спалювання лучини. В той час, коли одні дослідники твердять, що це відбулося лише із появою у курних хатах комина (над челюстями печі) [34, с. 57], інші — спосіб спалення лучини «...в особливій печурці чи ніші, вирізаній на краю печі, яка має вихід

[5] На Річицькому Поліссі був звичай, відповідно до якого, перед тим, як мали саджати хліб у піч, з неї вигортали жар і попіл в «ямку», клали туди лучину і запалювали. Лучиво мало горіти під час всадження хліба у піч, «щоб був рум'яний» («Треба, штоб агонь гарєв перед солам'єм, пакуль хлєб запечеться») [61, s. 23].

для диму прямо у піч чи пічну трубу», вважають «найбільш давнім за часом виникнення», аргументуючи це тим, що «він пов'язаний із піччю та вогнищем» [2, с. 274]. Подібної думки дотримувався О. Харузін, який вважав, що припічок, серед іншого, має призначення, «…що нагадує його першопочаткову функцію — бути *очагом* [відкритим вогнищем. — Р. Р.]…» [47, с. 186]. На користь останнього твердження свідчать дані 1850-х рр. із Овруччини [7, с. 307]. Опосередковано за це промовляють також етнографічні матеріали з теренів Українських Карпат. Зокрема, зовнішній кут печі використовували для спалення «скіпок» у курних хатах на сході Бойківщини (сс. Ільменя, Петранка, Красне Рож. Ів.-Ф. та ін.): один кінець смерекової «скіпки» вставляли в отвір передньої стінки печі (ближче до зовнішнього кута), а другий підпалювали. Це ж торкається й Лемківщини, де «збоку печі була зроблена дірочка, куди вставляли тонкоколоті букові щіпки («скипки», «лучини», «ліпіньки»)» [39, с. 280]. Водночас у курних хатах Старосамбірщини та Турківщини «скіпками» («скалям») світили у зовнішньому кутку припічка (де сходились припічок із запічком) на кам'яній плиті, змащеній глиною [19, с. 11; 21, с. 68—69]. Цікаво, що цю плиту тут називали «світич» або «стовпок» [19, с. 11]. На особливу увагу заслуговує остання лексема, тим більше, що дослідники згадують на Поділлі та Покутті способи спалювання лучини на «пічному стовпі» [38, с. 317]. Скажімо, в описі колишніх Проскурівського і Каменецького повітів на Поділлі (1864 р.) автор зазначає, що для освітлення житла «бідні… вживають лучину, вставляючи її в стовп, що знаходиться недалеко від пічки» [18, с. 1070]. Цілком ймовірно, що пічний стовп, який поліщуки розташовували у завнішньому куті давніших печей чи їх припічка, в минулому теж якимсь чином був пов'язаний із спалюванням лучини[6]. До речі, на півдні України освітлювальний сальний «каганець» теж встановлювали на високу «соху», вбиту у долівку біля печі під сволоком [2, с. 274; 13, с. 5]. Це ж стосується і Полтавщини, де посередині хати (біля кута печі) стояв стовп, що підпирав сволок, до нього прикріплювали поличку, на якій стояла гасова лампа [32, с. 108]. До такого ж стовпа, званого «хомою», підвішували гасову лампу й на Черкащині (с. Квітки Кор.-Ш.)[7]. Стосовно спалювання лучини на припічку, то розкладання відкритого вогнища перед пічним отвором відоме на теренах України з писемних джерел вже у XVII ст. Зокрема німецький мандрівник Ульріх Вердум, описуючи побут українців Галичини під час подорожі по Польщі й Україні у 1670—1672 рр., зазначав: «В тих руських місцевостях нема в селянських хатах коминів, лиш тільки піч, в якій *або перед якою* на вогнищі все готують…» [58, s. 100—101].



Переносний лучник

На увагу заслуговує ще одна функція «коминка», розташованого на припічку — тут, на невеликому відкритому вогнищі поліщуки інколи розігрівали воду, їжу чи навіть готували деякі страви: «Лучиною світили в окремому коминку при печі… там в тому коминку у банячку могли розігрівати їжу» (с. Червона Воля Нов.-В. Жит.)[8]; «Коли треба було

[6] Із пічним стовпом пов'язано ряд повір'їв та обрядодій як у поліській, так і в загальносхіднослов'янській обрядовості [5, с. 205—209; 29, с. 168].

[7] Зап. 9.06.2008 р. у с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. від Максименка Івана Макаровича, 1936 р. н.

[8] Зап. 31.08.2011 р. у с. Червона Воля Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Остапчука Івана Максимовича, 1928 р. н.



Коминок при грубі. Село Більська Воля Володимирецького р-ну Рівненської обл.

розігріти їжу, вигрібали жар з печі і на припіку під комином гріли на тринозі» (с. Кричильськ Сар. Рів.)[9]; «При грубі був приробляний комінок, в ньому світили лучиною… як треба, в ньому палили малий вогонь… гріли воду… варили на тринозі…» (Більська Воля Волод. Рів.)[10]. Подібні «кухонні» функції коминок виконував і на Річицькому Поліссі [61, s. 105—147, 235], а також у деяких інших місцевостях Білорусії (особливо на півдні і південному сході: колишні Пінський, Мозирський, Річицький, Гомельський, Рогачовський та ін. повіти) [33, с. 56]. Тут, як зазначають дослідники, «на припічку був ще один вид печурки» (крім тієї, у яку загрібали жар) — «камінок» («кам'янок», «камін», «п'ячурка»), на якому готували яєчню, сало, легку вечерю, а часом ставили пристосування для освітлення — «лучнік» («посвєт») [33, с. 56]. Це ж підтверджують і матеріали О. Харузіна з теренів Білорусі: «…На припічок згрібають жар з печі, на якому ввечері розігрівають їжу, чи наскоро готують страву… В деяких місцевостях припічок розвинувся в плиту обширну з окремою топкою» [47, с. 186].

Воднораз, І. Бессараба (1903 р.), звертаючи увагу на прогресивні зміни, які відбулися у житлобудівництві колишньої Сідлецької губернії (Підляшшя) після скасування панщини, між іншим, зазначав: «…Після звільнення селян стали будувати хати […], встановлювати печі із залізною плитою (*фаєрки*) взамін комина (*кóмен*), де по вечорах і ранках варили їжу і лучиною освітлювали кімнату…» [1, с. 149]. Подібне використання припічка (для приготування окремих страв на відкритому вогнищі) відоме й у інших місцевостях України (на Гуцульщині [51, с. 122, 130], Лемківщині [39, с. 280], Надсянні [63, s. 67], Поділлі [55, s. 75, 158], Волині[11] тощо).

На північному заході Полісся Білорусі (в районі Біловезької пущі) траплявся ще один варіант стаціонарного світильника («комина»), який відзначався своєрідною конструкцією. У суміжному з піччю куті (між сінешною і фронтальною стінами) у стіну закріплювали кам'яну поличку, над якою розташовувався «крутий навіс» таким чином, що увесь пристрій «представляє ніби нішу в стіні з навісом». Дим виходив у сіни через отвір у пороговій стіні, розташований під навісом. О. Харузін таке пристосування вважав дуже архаїчним і порівнював його з пристроєм аналогічного призначення (для спалювання лучини), розташоване у цьому ж місці житлового приміщення, яке зустрічалось в сільських поселеннях словенців Верхньої Крайни [47, с. 212]. Ймовірно, що подібні освітлювальні пристрої в минулому траплялись й на заході Полісся України. Зокрема, на користь цього промовляють наші польові матеріали зі с. Хрипськ (Шац. Вол.). У старій покинутій хаті (пер. пол. — сер. XIX ст.), обладній піччю, дим з останньої виходив у сіни через стіновий димоволок (25 х 25 см), прорубаний у пороговій стіні високо під стелею. Аналогічний отвір, закіпчений димом, розташований на одному рівні з першим, знаходився у протилежній від входу частині цієї ж стіни. Цілком ймовірно, що він колись мав таке ж призначення, як і в описаному О. Харузіним випадку. Тим більше, що межа закіпченої частини стіни з трьох сторін (нижньої і двох бічних) чітко окреслюється прямими лініями (сліди колишніх стінок освітлювального пристрою?!). Правдоподібно,

9 Зап. 26.07.2008 р. у с. Кричильськ Сарненського р-ну Рівненської обл. від Пітера Терентія Івановича, 1929 р. н.

10 Зап. 28.07.2009 р. у с. Більська Воля Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Зінчука Панаса Федоровича, 1930 р. н.

11 Зап. 18.07.07. у с. Губельці Славутського р-ну Хмельницької обл. від Семенюка Антона Харитоновича, 1924 р. н.

що подібним до описаного був пристрій, призначений для спалювання «лучива», у вигляді невеликого виступу (*male wyniesienie*), розташований по другий бік дверей від печі, який побутував у курних хатах Холмщини [57, s. 74].

Одначе, найпоширенішим, а, очевидно, й одним з найбільш давніх, на Поліссі був підвісний освітлювальний пристрій — світач («димáр», «кáгла», «кагл́о», «комúн», «комúн світ́ильний», «комúн з залíзкою», «кýрник», «лампáди», «лампáдка», «посвєтка», «посвєт», «пóсвіт», «посвíтка», «потсвєт», «світáк», «свєтáк», «світáч», «світ́ильник», «свíточ», «свíтло», «свєтло», «свéтло», «светúло», «лучнúк», «лучнíк», «лушнúк», «бóвдур»). Описуючи курну поліську хату, відомий український вчений Павло Чубинський (1877 р.) відзначав: «Найоригінальніше в курній хаті — це світач, тобто чотирикутна дерев'яна труба, що спускається з даху в хату. До тої труби внизу підвішують на дроті чи просто на шнурках залізну решітку, на якій у зимові вечори спалюють лучину. В поліських світлицях труба ця робиться незначної довжини; проте до нижньої частини її підвішується зрізаний конус, зроблений із товстого і густого холста, до якого підвішується залізна решітка. Конус цей разом з решіткою або знімається, або підв'язується до верху, коли перестають підкладати лучину. Інколи просто на лаві кладуть дерев'яний невисокий ящик, насипають в нього землі чи попелу і розкладають лучину» [48, с. 390—391]. Привернув увагу цей елемент інтер'єру курної хати Волинського Полісся й відомого польського письменника та етнографа Тадеуша Стецького (1864 р.): «В довгі осінні і зимові вечори ціла родина скупчується біля величезного комина, виплетеного з соломи і обмащеного глиною, на якому горить лучина, розкидаючи на всі боки іскри; улюблене те вогнище називають тут бовдуром» [63, s. 260—261]. Як свідчать наші польові матеріали та повідомлення дослідників, освітлювальні пристрої подібної конструкції у другій пол. XIX ст. (а, зчаста, ще до серед. XX ст.) досить широко побутували по всій території Правобережного Полісся (Київ., Жит., Рів., Вол.). Відомі вони й на Лівобережжі (Черн.) [11, с. 68], на Поліссі Білорусі [25, с. 151—152; 44, с. 52], а також траплялись на Підляшші [62, s. 119]. За даними відомого білоруського вченого Олександра Локотка, підвісні світильники, поширені на Східному Поліссі Білорусі, творили обширний міжетнічний ареал від середньої смуги Білорусі, до Чернігівщини [25, с. 173]. Відомі такі освітлювальні пристрої й у Литві. Як зазначає К. Мошинський, посилаючись на свідчення пастора Теодора Лепнера, цілком ідентичний спосіб освітлювання житла застосовували у Пруській Литві вже у кін. XVII ст. [60, s. 121].



Коминок при печі. Село Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл.

Основними конструктивними елементами такого світильника були: витяжна труба, підвішена під круглим чи квадратним (30—40 x 30—40 см) отвором у стелі та розміщений під нею пристрій для спалювання лучини. Розташовували такі «комúни», як правило, навпроти печі, дещо зміщуючи від поздовжньої осі будівлі до віконної стіни. Давніше широко побутували комини, виготовлені з кадовба [34, с. 57], який з протипожежних міркувань із двох боків обмащували глиною. Зокрема, вижолоблену колоду з «олешини» (вільхи) або сосни для цієї мети використовували у селах Цепцевичах (Сар. Рів.) та Копищі (Ол. Жит.): «Для комина посвєта підвашували вижолоблену вугніту [гнилу всередині. — Р. Р.] ольху» [12]. Інколи функцію такого комина відігравали коші, виплетені з «дубців» (теж розширені донизу) і обліплені з двох боків глиною [34, с. 57; 2, с. 272].

[12] Зап. 24.07.1997 р. у с. Копище Олевського р-ну Житомирської обл. від Лозка Євтуха Даниловича, 1915 р. н.

Відомий знавець народного будівництва поліщуків Стефан Таранушенко зафіксував такий «лушник» у с. Бігуні (Ол. Жит.) [43, с. 16]. Аналогічні пристрої зустрічались у деяких поліських селах ще у першій пол. XX ст.: «Комини на посвіт, виплетені з лози (пруттє) і навколо обліплені глиною» (с. Журжевичі Ол. Жит.)[13]; «комúни, виплетені з палок і обмащені глеєм» (с. Бутейки Сар. Рів.). Плетені з лози комини досить широко побутували на Східному Поліссі та у районах Подніпров'я в Білорусі [25, с. 151—152]. Зокрема, «світак», який «...розширюється донизу, дещо подібний до великого рукава... виплетений з лози та вимащений зсередини і ззовні глиною», К. Мошинський згадує на Річицькому Поліссі [60, s. 120—121]. Зауважимо, що підвісні плетені «коминки», розташовані приблизно у тому ж місці хати, що й поліські, ще у сер. XIX ст. не були рідкістю й у деяких місцевостях північного Надсяння (с. Каменка Волоська; нині — с. Нова Каменка Жов. Лв.)[14]. Кадовбні та виплетені з дубців комини дослідники вважають найдавнішими конструктивними варіантами витяжної труби [34, с. 57]. До цього, очевидно, слід додати й вже згадуваний, виплетений із соломи та обмащений глиною, західнополіський «бовдур» [63, s. 260—261], а також «коміни», плетені з очерету та оброблені глиною, які ще у 1883 р. зустрічались в околицях Пінська [49, с. 155]. На теренах Полісся Білорусі траплялись також комини, виплетені [25, с. 151—152] чи пошиті [60, s. 120—121] з «лубу». Місцями для їх виготовлення використовували шкіру тварин («серед хати підвішували лýшник — комин з шкіри худоби, натягнутої на дерев'яний каркас»: с. Осова Єм. Жит.[15]), або з чотирьох дощок збивали короб, у нижній частині якого влаштовували невисокий розширений донизу «козирьок» також збитий із чотирьох дощок, (с. Тур Рат. Вол.) [12, с. 129 (рис.)]. До речі, очевидно, такі чотирикутні «короби», збиті з дощок вже у 1877 р. згадує П. Чубинський у курних житлах поліщуків [48, с. 390—391]. Одначе, у першій пол. XX ст. витяжна труба найчастіше представляла собою конусоподібну споруду, звужену догори, виготовлену з грубого лляного (рідше з конопляного — «рядового») полотна («мішóк», «мішóк з рядовóго полотнá», «комíн», «кропúв'яний мішóк», «рідня́ний мішóк», «комúн з рядюжки», «мішóк з конопéль», «мєшóк», «лучнíк», «мешóк»), у нижній (рідше — й у верхній) частинах якої закріплювали дерев'яні або металеві обручі різного діаметра. Довжина мішка дорівнювала приблизно 1,5 м, перекрій у нижній частині — 50—60 см, у верхній — 30—40 см. Зазначимо, що у давніших спорудах (др. пол. XIX ст.) траплялись витяжні труби з перекроєм у нижній частині від 0,7 до 1,0 м (1—1,5 аршина)[16] [45, с. 240]. Із протипожежних міркувань мішок вимочували в глині (с. Максимовичі Пол. Київ.), чи з обидвох боків обмащували тонким шаром рідкої жовтої глини, а після висихання ззовні мастили ще й білою глиною [36, с. 160] («мєшóк з обручéм побіляний глúною», «мíшок, облóщений глúною», «мішóк з рядовóго полотна, мóчений в глúну»). Відомий знавець народного будівництва поліщуків Архип Данилюк згадує такі мішки, просякнуті вапном [11, с. 68]. Одначе, обробка мішковини вапном частіше зустрічалась на теренах Полісся Білорусі [25, с. 152]. Інколи така витяжна труба мала комбіновану конструкцію. Зокрема, за матеріалами І. Толмачова, що походять з кін. XIX ст.: «...Низ конуса [витяжної труби. — Р. Р.] робиться звичайно з лубка, середня частина з дерев'яних обручів, обтягнутих холстом, верхня також з лубка. Все це вимащено з двох боків глиною і побілено» [45, с. 240]. У с. Комаровичах (колишній Морзирський повіт) лучник виплітали із лози, ззовні обвивали грубим полотном і з двох боків вкривали шаром глини [56, s. 316].

Окремі дослідники появу витяжних мішків із тканини відносять до поч. XX ст. [34, с. 57], проте, відповідно до джерельного матеріалу, «світачі» такої конструкції використовувались поліщуками значно раніше, принаймні вже у сер. — другій пол. XIX ст. П. Чубинський пов'язує їх застосування із поліською «світлицею» [48, с. 390—391]. Такий пристрій згадує О. Кіркор, описуючи у 1882 р. курні хати надприп'ятського Полісся: «Лучник з грубого по-

[13] Зап. 15.07.1997 р. у с. Журжевичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Новака Василя Гордійовича, 1923 р. н.

[14] У с. Кам'янка Волоська (нині с. Нова Кам'янка Жовк. Лв.) при вході до хати у протилежному до дверей боці від печі розташовувався «коминок» (плетений), у якому світили «скалками» [35, с. 110].

[15] Зап. 27.07.2011 р. у с. Осова Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Шокура Володимира Кириловича, 1936 р. н.

[16] У переводі в метричну систему мір аршин дорівнював приблизно 72 см.

лотна; на залізній гратці (посвет) палено щепи і стрижень смолової сосни» [20, с. 346, 348]. Зустрічаємо опис такого комина й у матеріалах 50-х рр. XIX ст. (1854 р.), що походять з теренів колишнього Овруцького повіту: «На лівій стороні близько до дверей каміни для освітлення, виплетені з лозового чи березового хворосту або виготовлені з мішка й обмазані глиною; до каміна причіпляють залізну решітку, яку називають посвіткою, на ній спалюють соснову лучину» [16, с. 318]. У цей же час (1850-ті рр.) пристрій аналогічної конструкції використовували у хатах (опалюваних «по білому») на етнографічній Волині (колишній Заславський повіт): «Для освітлення влаштовують посвіти, тобто *очаги*, із звичайних мішків, які обмазують глиною всередині і зовні, прибиваються до стелі посеред хати, в якій для виходу диму прорубують диру і виводять невелику трубу до даху; освітлення проводиться лучиною із соснових пнів або сухих соснових колод»[17].

Витяжний мішок закріплювали до стелі на гачках чи жердині («поліні»), вкладеній на горищі впоперек отвору тощо. Знизу до обруча на спеціальних гачках («гакіє») підвішували залізну решітку ковальської роботи («залізна ґратка», «ґратки», «заліза», «залізка», «залєзка», «желіза», «каганець», «сітка», «сєтка», «посвіт»), на якій спалювали скіпки. У деяких місцевостях колишнього Мозирського повіту за посвіт використовували різновид пательні [50, с. 185]. Для цієї мети брали суцільну круглу бляху — «де́чко» (сс. Каленське Кор., Вишевичі Рад. Жит. [36, с. 160]; Бутейки Сар. Рів.). Інколи у ній вибрали отвори, крізь які попіл падав донизу [36, с. 160]. Траплялось, що «заліза» замінювала «сєтка» з товстого дроту (с. Залужжя Дуб. Рів.) чи вже згадувана конструкція з обручів, описана В. Сиваком [36, с. 161]. Окремі скипки вкладали перехресно одна на другу, таким чином, що горіли лише їхні кінці. На землі під ґраткою клали бляху (с. Максимовичі Пол. Київ.), широку глиняну посудину чи встановлювали дерев'яний ящик, заповнений піском, куди спадав жар та попіл. Інколи для цієї мети на долівці робили невисоку (10—15 см) стаціонарну загородку з дощок, заповнену піском[18]. На день «заліза» знімали, посудину з попелом забирали, а мішок скручували і підвішували до стелі чи сволока. Комини іншої конструкції (з вижолобленої колоди, плоту, шкіри тощо) залишали на місці (траплялось, що їх знімали і прилаштовували на день десь у кутку хати). Щодо полотняних коминів, обмащених товстим (1 см) шаром глини, то їх завжди залишали на місці, оскільки глина могла б потріскати та облетіти [36, с. 161].

У давніших спорудах підвісні «заліза», на яких спалювали лучину, міг замінювати вже згадуваний дерев'яний ящик, заповнений землею чи попелом, який ставили на лаву [48, с. 390—391], обрізок колоди, обмащений зверху глиною [34, с. 57; 36, с. 160], чи пень, обернений кореневим розгалуженням догори, куди вставляли черепок або плоский камінь [34, с. 57]. До речі, подібний «посвіт» зафіксований дослідниками у кін. XIX ст. (1884—1885 рр.) у с. Самари (Рат. Вол.): «Проти печі світач, тобто поставлена колода 1,5 аршина висоти, на ній положений гладкий камінь; до стелі приброблений конус, широким отвором вниз, а вузьким прикріплений до стелі, де є отвір: на камені палять, для освітлення, лучину з соснових пнів з корінням, а дим проходить через конус на горище» [11, с. 68; 16, с. 323]. Відомий знавець системи опалення народного житла українців Роман Сілецький у конструкції згаданого «посвєта» вбачає певні аналогії з «горном» — піднятою над поверхнею долівки платформою для відкритого вогнища [41, с. 138]. До речі, як вже згадувалось, такі «світочі» не тільки освітлювали, а й частково обігрівали приміщення [45, с. 240; 11, с. 68; 14, с. 31—32]. Подібні способи для спалювання скалок використовували й на етнографічній Волині: під обмащеним глиною та побіленим мішком, який підвішували до стелі, встановлювали спеціальний столик, обліплений глиною, бляху на камені чи на лаві тощо [3, с. 221]. У деяких населених пунктах Правобережного Полісся респонденти старших вікових груп згадують своєрідні стаціонарні монолітні підвищення, які використовувались для спалювання лучини. Наприклад, «вимуруваний з каменя невеликий посвєт, вище горна — по пояс [заввишки]...» ще на поч. XX ст. побутував у хатах, обладнаних курною піччю, в с. Копищі

[17] Опис торкається м. Славути та сіл, розташованих на 30—40 верств в північному напрямку від Заславля, близько межі з Острозьким і Новоград-Волинським повітами [16, с. 303].

[18] Таку загородку зображено на фотографії С. Таранушенка (1931 р.) [30].

(Ол. Жит.)[19]. Подібна інформація записана дослідниками у с. Кухарях (Ів. Київ.). Зокрема, за словами респондента, у хаті кін. XVIII — поч. XIX ст., в якій він народився, колись, крім печі, розташованої у відповідному кутку, посередині приміщення знаходилась «каланча» — підвищення кубічної форми, складене з каменя, піску і глини («як горно в кузні»). На цьому підвищенні спалювали лучину, а іноді розкладали і «більший вогонь». Дим виходив через отвір, прорубаний у стелі над цією платформою. Висота «каланчі» сягала 0,6—0,65 м, розміри стін у плані — приблизно 1,5 х 1,5 м[20]. Подібні пристрої («сьвєцюх», «сьвіцюк») зрідка траплялись й на Люблінському Підляшші. Зокрема, відповідно до матеріалів З. Стащак, у с. Блотків Дужи Білопідляського та у с. Вирикі Володавського повітів, ще у другій пол. XIX ст. смолисту «лучину» («щепки», «карпіну», «скалкі») спалювали на піднятій над землею глиняній чи кам'яній платформі («примурку»), над якою [під отвором у стелі. — *Р. Р.*] прилаштовували виготовлений з дощок чи тканини комин («бундур»), крізь який дим виводився на горище. Як і на Середньому Поліссі, «примурок» розташовувався навпроти печі, по другий бік від вхідних дверей [62, s. 119]. Ймовірно, що таким був і «...комин, в якому світили лучиною...», зафіксований відомим українським письменником Іваном Нечуєм-Левицьким під час подорожі, здійсненої у 70-х рр. XIX ст. по селах нинішнього Білопідляського воєводства (сс. Сидорки, Королівський Ортель, Княжий Ортель, Велика Дубровиця, Мала Дубровиця, Кривулька, Вулька, Тучна, Яблучна та ін.) [28, с. 73]. У деяких поліських селах інформатори твердять, що лучину могли спалювати безпосередньо на долівці (с. Мусійки Ів. Київ.). Траплялись й інші методи використання лучини під підвісним комином. Зокрема, на заході Полісся відомий також спосіб, коли її спалювали на дерев'яній лопаті, задовбаній у чільну стіну навпроти комина [34, с. 57]. Таку конструкцію (пічна лопата, вставлена у паз) мала робоча частина «лучника» у с. Літвиця (Дуб. Рів.). Місцями (сс. Вільне Дуб., Цепцевичі Сар. Рів.) лопату замінювала заокруглена з одного боку дошка специфічної форми («макогончик»: с. Цепцевичі), яку закріплювали до стіни (чи «вдовбували» у неї). На дошку чи лопату ставили глиняну миску, у якій і світили лучину. Свідчення про спалювання лучини на дерев'яній лопаті маємо ще з 50-х рр. XIX ст. (1854 р.) із околиць с. Яполоть (Кост. Рів.): «Проти печі вставляють у стелю трубу з видовбаного вільхового дерева 4-х або 5-ти аршин довжиною: тонкий кінець її виходить на верх даху, а другий кінець всередині кімнати, нижче стелі на аршин або півтора; під цією трубою горить вогонь для освітлення: під самою трубою вдовбується ручкою в стіну маленька дерев'яна лопата; на лопаті, проти самого отвору труби, ставиться миска чи черепок від горшка і на ньому палять смольну лучину. Дим виходить в цю трубу і ще в двері; інших отворів для диму нема; стеля і верх стін дуже чорні від диму...» [16, с. 308]. «Лампадка» із шляхетського села Недашки (Мал. Жит.) мала відмінну конструкцію: під квадратним отвором («дирою») «...до столі на металевих цепах або на планках, обмазаних глиною, підвісювали досточку, грубо обмазану глиною, на якій палили лучину»[21].

Розглядаючи конструктивні особливості підвісних світильників не можна оминути увагою ще одну їх суттєву деталь — спосіб відведення диму. Зокрема, П. Чубинський, описуючи поліський «світач», відзначав виведену понад дах чотирикутну дерев'яну трубу як у курній хаті, так і в хаті-світлиці. Причому автор зауважував, що у поліських «світлицях» частина цієї труби, розташована у приміщенні, «... робиться незначної довжини; проте до нижньої частини її підвішується зрізаний конус, зроблений із товстого і густого холста...» [48, с. 390—391]. З цього можна зробити висновок, що у курницях ця частина труби була досить великою. С. Таранушенко відзначав уже два варіанти відведення диму із «лушника»: понад дах і на горище. Зокрема у хаті Маври Лозчихи (с. Копище Ол. Жит.), яка, як зауважує автор, первісно була курною, «лушник», видовбаний із суцільної колоди значних розмірів, проходив крізь отвори у плоскій стелі (на комбінованих сволоках) та у зрубному даху. Причому та частина

[19] Зап. 24.07. 1997 р. у с. Копище Олевського р-ну Житомирської обл. від Лозка Євтуха Даниловича, 1915 р. н.

[20] Зап. Якимович А.І. у серпні 1999 р. у с. Кухарі Іванківського р-ну Київської обл. від Зарицького Леоніда Івановича, 1924 р. н.

[21] Зап. 11.07.1996 р. у с. Недашки Малинського р-ну Житомирської обл. від Недашківського Іполіта Івановича, 1936 р. н.

стовбура, що звисала, у приміщенні мала конусоподібну форму й довжину не меншу метра [43, с. 14]. Натомість у хаті Охріма Рубея (с. Бігунь Ол. Жит.) «виплетений з лози та обмазаний глиною лушник» був виведений лише на горище [43, с. 16].

Відповідно до матеріалів першої пол. XX ст. (за пам'яті опитаних нами респондентів) у житлах, обладнаних піччю з комином, виведеним понад дах, на горищі могли споруджувати невеличкий «лежачок», через який дим з лучника попадав до загального димаря. Інколи над отвором у стелі був присутній лише невеличкий дашок-іскрогасник, змащений глиною. Проте дуже часто над лучником не влаштовували ніяких пристосувань для відведення диму та гасіння іскор (як у описаній С. Таранушенком хаті Охріма Рубея), оскільки, як твердять респонденти, не було такої потреби: «Під диркою в сто́лі висів мєшок з рядового (конопляного) полотна, мочений в глину. До мєшка знизу на гакіє зачіпали заліза. Над дирою клали поліно, до нього кріпили мєшок. Душника для виходу диму до загального комина не було. Вон розходився по горі... Смульна лучина давала мало диму і іскор»[22]; «Світили лучиною... Дим розходився по горищі, іскри гасли в мішку... мішок з льону облепували глиною»[23]. «Повну відсутність диму» при спалюванні лучини підтверджують і матеріали дослідників кін. XIX ст. [45, с. 240]. Водночас, у деяких будівлях др. пол. XIX ст., обладнаних піччю з комином виведеним понад дах (як і в світлицях, описаних П. Чубинським), ще у пер. пол. XX ст. над лучником зберігався осібний виведений понад дах комин (у вигляді вижолобленої колоди, короба, збитого з дощок чи ін.): «Для комина посвєта підвішували вижолоблену вугніту [гнилу всередині. — *Р. Р.*] ольху. Комин був довгий чотири метри і виходив над кришу»[24]. Подібне явище зафіксували також З. Дмоховський у селах Дроздині (хата У. Кузміча) [52, s. 327 (rys. 17. E)], Войткевичах (хата П. Бурмака) [53, s. 202 (rys. 116)] колишнього Столинського повіту, а також відомий польський дослідник Чеслав Піткенвич на Річицькому Поліссі [61, s. 229 (fig. 176)] та ін. Одначе, особливої уваги заслуговує присутність виведеної понад дах «труби» у курному поліському житлі, описаному П. Чубинським [48, с. 390—391]. Варто наголосити, що такий «світач» вчений вважав характерною особливістю курної хати [48, с. 390]. Зауважимо, що відповідно до матеріалів дослідників ця «труба» характерна як для курних жител із окремою плоскою стелею й дахом над нею [43, с. 14], так і для курних хат із двосхилим, суміщеним зі стелею дахом (хата І. Полешка з Гродна) [52, s. 324 (rys. 15. A)] та хат із трапецієвидною (аркуватою) стелею (хати Д. Жовнєрика та П. Мозоля із с. Овсемирів колишнього Столинського повіту) [53, s. 199 (rys. 113), 200 (rys. 114)]. У контексті сказаного варто згадати опис хат із надприп'ятського села Стахова (заселеного шляхтою), який зробив мандрівник П. Контрим ще на поч. XIX ст. (у 1829 році): «...Живе ця шляхта, як і хлопи у хатах курних, типового на усьому Поліссі будівництва, яке полягає в тім, що вигнута стеля є рівнолегла до даху, без ніякого між ними простору, [вона. — *Р. Р.*] має отвір з дерев'яною трубою для входу диму. Така споруда менше коштує матеріалу і роботи, але без горища менш вигідна і, правдоподібно, важча до обігріву...» [53, s. 324]. Цілком ймовірно, що у згаданому випадку автор має на увазі виведений понад дах комин над посвітом. Закономірно, напрошується запитання: для чого у курній хаті, дим з печі якої валує просто у приміщення, над «світачем» влаштовувати комин, виведений понад дах? Тим більше, що у процесі спалення лучини полум'я не значне, внаслідок чого диму й іскор не багато. Відповідь на це запитання напрошується сама по собі: очевидно, під посвітнім комином у таких хатах розкладали більше вогнище, ніж давало спалювання лучини. На користь цього припущення промовляють й деякі інші конструктивні особливості посвітів (які, правдоподібно, вже у другій пол. XIX — на поч. XX ст. зберігались у житлах поліщуків як реліктові явища). Зокрема, значні розміри у плані «каланчі» (приблизно 1,5 х 1,5 м) із с. Кухарів (Ів. Київ.), на якій спалювали лучину (а іноді розкладали і «більший вогонь»), дають підставу припустити, що крім спалювання лучини її могли використовувати й для інших господарських потреб (приготування страви тощо). Вартий уваги також і той факт, що випадки спалювання «лучини»

[22] Зап. 20.08.1994 р. у с. Максимовичі Поліського р-ну Київської обл. від Овсієнко Варвари, 1911 р. н.

[23] Зап. 21.08.1994 р. у с. Мусійки Іванківського р-ну Київської обл. від Ярмоленка Миколи Яковича, 1923 р. н.

[24] Зап. 24.07.1997 р. у с. Копище Олевського р-ну Житомирської обл. від Лозка Євтуха Даниловича, 1915 р. н.

на монолітних підвищеннях дослідники фіксують там, де відкрите вогнище як єдиний і основний опалювальний пристрій затрималось найдовше: наприклад, у с. Копищі (Ол. Жит.) [40, с. 496], у с. Блотків Дужи Білопідляського повіту (тут у 1903 р. було розібрано останній «припік», споруджений з каменю, на якому розкладали відкрите вогнище [62, s. 119, 172—173]). Воднораз, як вже було сказано, коли посвітні мішки першої пол. XX ст., виготовлені з мішковини, мали, як правило, перекрій у нижній частині не більше 0,5—0,6 м, то І. Толмачов, описуючи в кін. XIX ст. поліський «посвєт», зазначає, що ширина нижньої частини комина сягала від одного до півтори аршина (0,7—1 м) [45, с. 240]. «Величезний бовдур», виплетений із соломи й обмащений глиною, під яким спалювали лучиво, згадує у житлі поліщуків сер. XIX ст. й Т. Стецький [63, s. 260—261]. Це ж відтворюють ілюстративні матеріали С. Таранушенка: нижня частина видовбаного з колоди «лушника» у курній хаті Марфи Лозчихи мало не вдвічі перевищує розміри комина-мішка новішої конструкції [30]. Поряд із тим, коли у кін. XIX — у першій пол. XX ст. мішки-комини новішої конструкції лише вимочували у глині чи обмащували тонким шаром останньої (так щоб при необхідності їх можна було скрутити), то давніші комини будь-якої конструкції (кадовбні, збиті з дощок, виплетені з лози, соломи чи навіть пошиті з мішковини) вкривали товстим шаром глини. Таким чином, проаналізовані конструктивні особливості давніших підвісних світильників (значні розміри платформи, комина, промазка останнього товстим шаром глини, відведення диму та іскор понад дах тощо) промовляють на користь того, що у минулому вони призначались не тільки для освітлення житла, а й для розкладання більшого вогнища, яке безсумнівно використовували для інших господарських потреб. У контексті сказаного на особливу увагу заслуговує інформація, записана К. Мошинським у 1912 р. на Мозирському Поліссі (с. Дерешевичі). Відповідно до свідчень вісімдесятилітнього Якіма Батана, ще п'ятдесят років тому у тутешніх хатах, обладнаних курною піччю, «не знали... залізних грат, на яких зараз розпалюють лучиво, тільки розкладали на середині хати *óгніще*, яке освітлювало хату і подеколи одночасно використовувалось для приготування страви» [60, s. 114].

На завершення варто сказати декілька слів щодо обрядово-ритуальних аспектів, пов'язаних із «лучником». На Поліссі житло освітлювали тільки в осінньо-зимовий період [60, s. 120—121], натомість весною і влітку освітлення майже не практикували. Наприклад, на Овруччині від Великодніх свят (деінде від Благовіщення [2, с. 270]) й аж до того часу, коли засіють озимину, вогню на «лучнику» у хатах розкладати не годилось (при необхідності лучину світили на припічку) [7, с. 307]. Поліщуки перший раз запалювали «посвітній комин» в празник Семена Стовпника (1 (14).IX.), інколи — дещо раніше чи пізніше [22, с. 193]. В інших місцевостях це могли здійснювати вже від Іллі (20.VII. (2.VIII) чи Успіння (15. (28) VIII) [2, с. 270]. Подекуди на Поліссі Білорусі (колишні Мозирський, Пінський повіти) у цей день (на Симона) влаштовували доволі пишний обряд «женитьби комина» («женитьба лучника», «женитьба посвєта») [49, с. 152—160; 50, с. 185—187; 24, с. 193—194]. Під витяжною трубою підвішували решітку, на якій запалювали лучину, комин прикрашали рушниками, квітами, хмелем, стрічками. Вогонь на решітці «частували» горілкою, кидали туди горіхи, шматки сала, зерно та інші ласощі, співали весільні пісні «жениху» (комину) тощо[25] [24, с. 193—194]. Подібний обряд побутував й у колишньому Вілейському повіті Віленської губернії [49, с. 152—160; 50, с. 185—187]. Дослідники прослідковують культурно-генетичний зв'язок цього обряду («женитьби комина») із ремісничим «святом свічки» чи «весіллям свічки» (новотвором церковного походження [9, с. 225; 10, с. 553]), яке відзначали у деяких місцевостях України [42, с. 72—78; 49, с. 158]. Зокрема, В. Шейн зазначав: «У Малоросії

[25] Ось як описує цей обряд білоруський дослідник В. Шейн на Мозирському Поліссі (с. Вереница): «В день Семена перший раз привішується посвєт і світять лучиною. Власне тому цей момент супроводжується деякими особливостями: так, наприклад, комин очищають і білять, потім його обв'язують хмелем. Діти завжди чекають з особливою цікавістю вечора, коли будуть «женити комина». Коли ж, накінець, цей вечір прийде, господиня, повісивши посвіт, кладе на нього запалену лучину, промовляючи при цьому: «Надзєлі Господзі здоровьейком!». Потім вона обсипає комин горіхами й насінням, а діти, які чекали цієї миті з таким нетерпінням, з криком і сміхом розсипаються по долівці та збирають розсипані горіхи і насіння, при чому не рідко поб'ються. При цьому обряді немає ніяких пісень...» [50, с. 186].

цей обряд [«женитьби комина». — Р. Р.] із... сіл, де житла освітлювались до останнього часу, а частково освітлюються й тепер, лучиною, перейшов у містечка і міста, де доми вже давно освітлюються свічками, внаслідок чого там цей празник сконцентрувався на свічці й одержав назву женитьба свічки...» [49, с. 158][26]. Це ж підтверджують і матеріали В. Кравченка, який зазначає, що на Поліссі Житомирщини «посвітний комин» перший раз запалюють, як за приказкою: «На Семена» (14.IX.), як «свічку женять» [22, с. 256]. Подібне свято під назвою «Свіча» відоме й росіянам (колишні Смоленська, Калузька губернії та ін.). Його відзначали на весні, восени чи взимку [15, с. 36—37].

Від свята Семена Стовпника поліщуки починали засівати озимину (Брестчина, Гомельщина; Білорусь) [46, с. 227], а місцями, посівну до цього часу годилось завершити (Кул. Черн.) [46, с. 227]. Відповідно до матеріалів В. Кравченка, що походять із Полісся Житомирщини, восени «лучника» вперше запалювали власне тоді, коли господар «виїздив робити першу сівбу». Він «з кресала здобував вогонь і передавав жінці [тліючу губку, якою ця запалювала лучину]». Господиня сипала зверху на «лучника» зерно таким чином, «щоб воно пролітало через огонь», та обсипала ним діжку, що стояла на покуті. Потім це зерно, «що очистилось через лучник і яким була обсипана діжа», змішували з іншим збіжжям для посіву [22, с. 268]. Властиво, із початком («засівки») чи завершенням («досівки») посівів озимих культур пов'язаний звичай «женити комина з діжею», зфіксований відомим дослідником духовної культури українців Корнелієм Кутельмахом в окремих селах Середнього Полісся (сс. Ласки Нар., Збраньки Овр. Жит.) [23, с. 202]. Ввечері, коли господар повертався з поля, «комина» обв'язували хмелем, сипали на нього гарбузові зернята та сідали за урочисту вечерю (як наголошують респонденти, вогонь у «посвіті» тоді ще не горів). Невід'ємним атрибутом вечері були страви із півня (чи курки), якого різали спеціально з цієї нагоди [23, с. 202]. Цей звичай, безперечно, слід розглядати як редуковану форму обряду «женитьби лучника». Варто зауважити, що відповідно до матеріалів овруцького дідича Михайла Пйотровського (1850-ті рр.), подібні обрядодії зі «світильним комином» і діжею здійснювали тут по завершенні жнив: «По скінченню жнив обв'язують світильний комин галузкою хмелю, а потому тією ж галузкою обв'язують пікну діжку, коли вперше місять тісто на зимовий хліб» [7, с. 321].

Останній раз поліщуки Білорусі «комина» запалювали «на Фоміному тижні» (тиждень після Великодня) [24, с. 193], в інших місцевостях — на Благовіщення (25.III. (7.IV.) [2, с. 270]. На Житомирщині це здійснювали у ніч перед Великоднем [22, с. 266]. У цю ніч (з суботи на неділю) у «комині» мало світитись аж до ранку [7, с. 304; 22, с. 266]. У деяких селах Житомирщини освітлення житла «посвітнім комином» припиняли лише тоді, «як засіють ячмінь». В такому випадку, тут щоранку, навіть при сонці, впродовж усього сніданку, «лучник» мусив горіти (поки не завершили сіяти ячменю) [22, с. 266, 268]. У деяких районах Білорусії «на Фоміному тижні» другий раз урочисто відзначали «женитьбу комина» [24, с. 193].

Повертаючись до поліського обряду «женитьби посвєта», легко помітити, що як у самому обряді, так і в його назві («женитьба комина») прослідковуються мотиви весільної обрядовості. Показово, що у деяких поліських селах (сс. Копище, Хочине Ол. Жит.) дослідники фіксують локальний весільний звичай, при якому розподіл короваю починається із урочистого частування хатнього світильника, званого тут «горбатий дід» [27, с. 112]. Сучасна українська дослідниця Ірина Несен схильна розглядати обряд «годування діда» весільним хлібом, у згаданому випадку як елемент давньої світоглядної традиції, способом вшанування померлих, предків, «які також беруть участь у спільній трапезі» [27, с. 112]. На слушність такого припущення дослідниці вказують матеріали інших учених. Наприклад, у деяких місцевостях Росії (Калузька губернія) при святкуванні «Свічі» чітко прослідковуються поминальні мо-

[26] Наприклад, ремісниче «свято свічки» чи «весілля свічки» відбувалось у містах колишньої Київської губернії у середині вересня («на Семена»; день-два перед ним чи після нього). Основним атрибутом свята була запалена свічка, яку попередньо прикрашали квітами та стрічками та у супроводі музикантів проходили з нею через усе містечко (популярним подібне свято («засідки»), яке відбувалось 1 вересня, було також серед ремісників Харкова). У самому Києві члени братств та цеховики у ніч з першого на друге вересня (напередодні Семена Стовпника) урочисто відзначали велике базарне свято «весілля свічки» [49, с. 157—159; 42, с. 72].

тиви: «Над свічкою там баби жалібно причитають, як над покійником...» [15, с. 36]. Унаслідок цього Володимир Добровольський також пов'язував це свято росіян із культом домовиків, покійних предків та вшануванням домашнього вогнища [15, с. 36—39]. Хоча у випадку, зазначеному І. Несен, «горбатий дід» — це свічка на дерев'яній лопатці (стаціонарно закріпленій у стіні біля покуті під образами). Варто звернути увагу на те, що у деяких районах Білорусі (Понімання) лексемою «дзєд» інколи означували мобільний «лучник» [26, с. 120]. Цілком ймовірно, що поліські та волинські хатні переносні світильники типу «адамова голова» чи «баба» (антропоморфної конфігурації, у вигляді голови чи людської фігурки) у давнину мали певне сакральне призначення[27]. До речі, свічкам, які використовували росіяни (Смоленська, Калузька губернії), на свято «Свіча», теж надавали форму людського тіла: «Свіча ця мала подобу людини; зображення, зроблене з воску, мало очі і руки; на свічу була одіта сорочечка» [15, с. 36]. Людиноподібну ляльку, виготовлену із тканини й сіна, носили під час «весілля свічки» на київських базарах [42, с. 72]. Накінець, дерев'яні підсвічники-трійці із антропоморфними зображеннями (які вживали «особливо під час Йордану») широко побутували на Гуцульщині [51, с. 329, 328 (рис. 219.2), 329 (рис. 220)].

Заслуговує на увагу те, що у хатах, у яких паралельно функціонували два комини («пічний» — над челюстями печі і «посвітній»), у свято «женитьби комина», поліщуки «женили комин і лучник» [49, с. 158]. На наявність певних ритуально-обрядових аналогій між «комином» над челюстями печі і «посвітнім комином» наголошує Є. Бломквіст [2, с. 274]. Цікаво, що у деяких місцевостях Полісся (с. Кричильськ Сар. Рів.) перед тим, як перший раз розпалити вогонь у новоспорудженій печі, її обкидали хмелем та житом: «Нову пєч перший раз мав затопити муляр [пічник. — Р. Р.]. Перед тим, як перший раз затоплювати, хазяйка пєч навколо обкидала хмелем, житом... обкидала все... комин [димозбірник над челюстями. — Р. Р.], пєч...». Для наочності, респонденти проводять аналогії із фрагментами весільної обрядовості: «Це так, як молодих ведуть на посад, то ложе обсипають хмелем і житом»[28]. До речі, з пічним комином (ширше — з пристроями, пов'язаними із системою відведення диму) на Поліссі пов'язана значна частина (якщо не більшість) демонологічних вірувань, звичаїв, обрядів, повір'їв, які торкаються системи опалення [41, с. 148—180]. Як слушно зазначає Р. Сілецький, зважаючи на те, що пристрої для відведення диму (з печі) поза межі житлового приміщення стали компонентом побуту поліщуків відносно недавно, то первісно в обрядово-ритуальному відношенні їх відповідником був отвір у стелі, через який у хатах, облаштованих вогнищем чи курною піччю, виходив дим [41, с. 156]. Нагадаємо, що спеціальні отвори для виходу диму з курної хати на Поліссі зустрічались досить рідко (переважно дим виходив крізь прочинені на час топлення двері) [34, с. 56]. Причому, літературні джерела згадують лишень стінові димоволоки (отвори) у сінешній стіні (проти припічка) чи напільній (проти запічка) [34, с. 57]. Водночас, ніхто із дослідників не звертав належної уваги на те, що у житловому приміщенні перед челюстями печі дуже часто був ще один отвір — у стелі, над лучником, причому він уже у *курній хаті* був обладнаний спеціальним комином (безперечно, якась частина диму виходила із приміщення крізь нього). Звідси зрозуміло, що, швидше за все, саме із «лучником» давніше пов'язувались основні ритуально-обрядові аспекти, які з часом перейшли на димозбірник над припічком.

Таким чином, підіб'ємо загальні підсумки.

На Поліссі ще на початку, а почасти й у середині XX ст. для освітлення житла широко вживали лучину (соснові тріски). Практикувалось кілька способів її спалювання (у підвісному лучнику, на припічку, у мобільних світильниках тощо), які могли паралельно функціонувати в одному й тому ж житловому приміщенні. Причому, всупереч твердженням окремих дослідників, перелічені освітлювальні пристрої мають тут досить давню, принаймні, кількасотлітню традицію.

[27] Заслуговує на увагу те, що відповідно до матеріалів М. Пйотровського, що походять із сер. XIX ст., впродовж вечірніх трапез при відзначенні весняних та літніх «дідів» господиня гасила вогонь у «лучнику» і запалювала воскову свічку, яку ставила на припічку. І лише після вечері свічку гасили і запалювали «лучник» ([7, с. 297, 326].

[28] Зап. 26.07.2008 р. у с. Кричильськ Сарненського р-ну Рівненської обл. від Пітера Терентія Івановича, 1929 р. н.

Викладений матеріал дає можливість прослідкувати певний культурно-генетичний зв'язок поліського «посвіта» із системою опалення, зокрема із відкритим вогнищем як основним чи альтернативним опалювальним пристроєм житла. Водночас, як показують джерела, перші пристосування для відведення диму із курної хати (димозбірники) поліщуки споруджували власне над «лучниками».

Щодо обрядово-ритуальних аспектів, пов'язаних із «лучником», то вони, безсумнівно, приховують у собі глибокий пласт давніх демонологічних уявлень, з'ясування семантики яких потребує подальших досліджень.

1. *Бессараба И.В.* Материалы для этнографии Садлецкой губернии / И.В. Бессараба. — СПб., 1903. — 220 с.
2. *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белоруссов (поселения, жилища и хозяйственные строения) / Е.Э. Бломквист // Восточнославянский этнографический сборник : Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СССР, 1956. — С. 3—458.
3. *Бойченко В.* Етнографічні особливості полісько-подільської перехідної зони / Валентина Бойченко // Джерела до української етнології : матеріали польових досліджень. — К. : Задруга, 2011. — Вип. 1. — С. 212— 236.
4. *Боплан Г.* Опис України / Гійом Левассер де Боплан, Проспер Меріме // Гійом Левассер де Боплан. Опис України. Проспер Меріме. Українські Козаки. Богдан Хмельницький / пер. з фр. прим. та передм. Я. Кравця. — Львів : Каменяр, 1990. — С. 17—114.
5. *Боряк О.* Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців : між профанним і сакральним / Олена Боряк. — К. : [Б. в.], 2009. — 398 с.
6. *Брицун-Ходак М.* Літописна земля Древлян. Археологія, історія, етнографія : історико-краєзнавче дослідження / Микола Брицун-Ходак. — Коростень : [Б. в.], 2002. — 362 с.
7. *Возняк М.* Народний календар із Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського / Михайло Возняк // Древляни : збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — Вип. 1. — С. 291—335.
8. *Глушко М.* Методика реконструкції об'єктів культури населення України доісторичного періоду (досвід етнологів) / Михайло Глушко // Археологічні дослідження Львівського університету. — Львів, 2006. — Вип. 9. — С. 193—210.
9. *Грушевський М.* Історія Української літератури : в 6-ти т., 9-ти кн. / Михайло Грушевський. — К. : Либідь, 1993. — Т. I. — 390 с.
10. *Гура А.В.* Свадьба символическая / А.В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого ; Институт славяноведения РАН. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. 4. : П (переправа через воду) — С (Сито). — С. 552—556.
11. *Данилюк А.Г.* Традиційна архітектура регіонів України: Полісся / А.Г. Данилюк. — Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Ів. Франка, 2001. — 147 с. : іл.
12. *Данилюк А.Г.* Світло погаслих посвітів / Архип Данилюк // Жовтень. — Львів, 1979. — № 11. — С. 126—130.
13. *Даньковська Р.С.* Українські народні світильники / Р.С. Даньковська // Науковий збірник. — Харків, 1924. — Ч. VII. — С. 1—11.
14. *Дмитрук Н.* З нового побуту / Никанор Дмитрук // Етнографічний вісник. — К. : З друкарні Академії Наук, 1926. — Кн. 2. — С. 31—37.
15. *Добровольский Вл.Н.* Значеніе нороднаго праздника «Свѣчи» / Вл.Н. Добровольский // Этнографическое обозрѣніе. — М., 1901. — № 4. — С. 35—51.
16. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Иператорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія: А.В. Орлова, 1914. — Вып. I. — 484 с. + III—X (предисловие).
17. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Императорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія А.В. Орлова, 1915. — Вып. II. — С. 485—988 + III—IV (предисловие).
18. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Иператорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія: А.В. Орлова, 1916. — Вып. III. — С. 989—1279 + III—IV (предисловие).
19. *Зубрицький М.* Селянські будинки в Мшанци, Старосамбірського повіта / Михайло Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1909. — Т. XI. — С. 1—22.
20. *Киркор А.* Литовское Полесье. Белорусское Полесье / А. Киркор // Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общей редакцией П.П. Семенова. — Петербург ; Москва, 1882. — Т. 3. — Ч. 1—2. — С. 341—358.
21. *Кобільник В.* Матеріяльна культура села Жукотина, Турчанського повіту (Відбитка з «Літопису Бойківщини». — Ч. 7—9) / Володимир Кобільник. — Самбір, 1937. — 153 с.
22. *Кравченко В.* Етнографічний нарис (про Волинь) / Василь Кравченко // Древляни : збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. —

Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — Вип. 1. — С. 257—278.
23. *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2 : Овруччина. 1995. — С. 191—210.
24. *Лозка А.Ю.* Жаніцьба ко́міна / А.Ю. Лозка // Энцыклапедыя. Этнаграфія Беларусі. — Мінск : «Беларуская Савецкая Энцыклапедыя» ім. Петруся Броўкі, 1989. — С. 193—194.
25. *Локотко А.И.* Белорусское народное зодчество (середина XIX — XX в.) / А.И. Локотко. — Минск : Навука і тэхніка, 1991. — 285 с.
26. *Молчанова Л.А.* Материальная культура белорусов / Л.А. Молчанова. — Минск : Наука и техника, 1968. — 231 с.
27. *Несен І.І.* Весільний ритуал центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX — XX ст.) / І.І. Несен. — К. : Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. — 276 с.
28. *Нечуй-Левицький І.* Мандрівка на українське Підляcся / Іван Нечуй-Левицький // Пам'ятки України. — 1995. — № 3. — С. 71—78.
29. *Никольский Н.М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н.М. Никольский. — Минск : Из-во АН БССР, 1957. — 273 с.
30. Під полиновою зорею : фотонарис про історію та культуру Чорнобильського Полісся / авторство та ідея М. Загреби. — К. : Сєда-Стиль, 1996 (Без нумерації стор. і фот.).
31. *Русов А.А.* Опісание Черниговской губерніи / А.А. Русов. — Чернигов : Типографія Губернского Земства, 1899. — Т. 2. — 377 с. : ил.
32. *Русов М.А.* Поселенія и постройки крестьянъ Полтавской губерніи / М.А. Русов // Труды Харьковскаго предварительнаго комитета по устройству XII археологическаго съезда. — Харьковъ : Печатное дѣло, 1902. — Т. II. — Ч. I—II. — 120 с.
33. *Сабаленко Э. Р.* Беларускае народнае жилле / Э. Р. Сабаленко, У.С. Гуркоу, У.М. Іваноу, Дз.Д. Супрун / рэдактар член-карэспандэнт АН БССР В.К. Бандарчык ; Акадэмія навук БССР : Інстытут мастацтвазнауства, этнографії і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1973. — 127 с.
34. *Свирида Р.О.* Обладнання традиційного житла Правобережного Полісся / Р.О. Свирида // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ). — К., 1979. — № 3. — С. 56—63.
35. Село Каменка Волоска / [Б. а.] // Галичанин : литературный сборник. — 1862. — Кн. 1. — Вип. 1. — С. 98—121.
36. *Сивак В.* Інтер'єр поліського житла / Василь Сивак // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2003. — Вип. 3 : У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — С. 125—166.
37. *Сивак В.* Каганець / В. Сивак // Мала енциклопедія українського народознавства. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 252—253.
38. *Сивак В.* Лучина / В. Сивак // Мала енциклопедія українського народознавства. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 317.
39. *Сивак В.* Інтер'єр житла : традиційні меблі / В. Сивак, М. Сополига // Лемківщина : у 2-х т. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 278—293.
40. *Сілецький Р.* До питання про відкрите вогнище як опалювальний пристрій народного житла на Правобережному Поліссі / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 1999. — Вип. 34. — С. 495—500. — (Серія історична).
41. *Сілецький Р.* Опалювальні пристрої народного житла Середнього Полісся (конструктивно-функціональний та світоглядний аспекти) / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2008. — Вип. 43. — С. 134—183. — (Серія історична).
42. *Сумцов Н.Ф.* Культурныя переживания / Н.Ф. Сумцов // Кіевская старина. Ежемесячный историческій журналъ. — Киевъ, 1890. — Годъ девятый. — Т. XXX : Іюль. — С. 72—78.
43. *Таранушенко С.* Давнє поліське житло / Стефан Таранушенко // НТЕ. — 1969. — № 1. — С. 8—23.
44. *Титов В.С.* Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов (XIX — начало XX в.) / В.С. Титов. — Минск : Наука и техника, 1983. — 152 с.
45. *Толмачевъ И.Н.* Юго-Западный край. Статистическое обозрѣные. Восточное Полѣсье / И.Н. Толмачевъ. — Кыевъ : Типографія Штаба Кіевскаго Военнаго округа, 1897. — Т. 1. — 480 с.
46. *Толстая М.С.* Полесский народный календарь / М.С. Толстая. — М. : Индрик , 2005. — 599 с.
47. *Харузинъ Ал.* Славянское жилище въ Сѣверо-Западном краѣ: Изъ матеріаловъ по исторіи развитія славянскихъ жилищъ / Ал. Харузинъ. — Вильна, 1907. — 341 с. : ил.
48. *Чубинский П.П.* Малороссы Юго-Западного края: жилище, утварь, хозяйственные постройки и орудия / П.П. Чубинский // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским Географическим обществом Юго-Западного отдела. — СПб., 1877. — Т. 7. — Вып. 2. — С. 339—606.
49. *Шейнъ П.В.* «Женитьба ко́мина» и «женитьба свѣчки» / П.В. Шейн // Этнографическое обозрѣніе. — М., 1898. — № 3. — С. 152—160.

50. *Шейнъ П.В.* Матеріалы для изученія быта і языка русскаго населенія съверо-западнаго края. — Т. 3 / П.В. Шейнъ // Сборник отделенія русскаго языка и словесности Императорской Академии Наук. — Санкт-Петербург, 1903. — Т. 72. — 535 с.
51. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 2 / Володимир Шухевич ; репринт. вид. 1899 р. — Верховина, 1997. — Т. 1. — С. 25—348.
52. *Dmochowski Z.* Sprawozdanie ze studjów nad poleskiem budownictwem drzewnem w r. 1934—35 / Zbigniew Dmochowski // Biuletyń historji sztuki i kultury. — Warszawa, 1934—1935. — R. 3. — S. 331—334.
53. *Dmochowski Z.* Ze studiów nad poleskim budownictwem drzewnym / Zbigniew Dmochowski // Buletyń historii sztuki i kultury. — 1937. — R. V. — S. 165—217.
54. *Frankowski E.*Z Polesia Wołyńskiego / Eugeniusz Frankowski // Ziemia. — Warszawa ; Lwów, 1914. — Rok V. — Nr. 11. — S. 165—168.
55. *Gajek J.* Zarys etnograficzny zachodnej części Podola / Gajek Józef / «Annalts UMCS». Sek. F. — Lublin, 1947. — Cz. I : Kultura materialna. — 190 s.
56. *Jeleńska E.* Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim / Emma Jeleńska // Wisła. — 1891. — T. 5. — S. 290—331.
57. *Kolberg O.* Chełmskie: Obraz etnograficzny / Oskar Kolberg. — Kraków : W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. — T. 1. — 270 s.
58. *Liske X.* Cudzoziemcy w Polsce (L. Naker, U. Werdum, J. Bernoulli, J.E. Biester, J.J. Kausch) / Xawery Liske. — Lwów, 1876. — 341 s.
59. *Lubicz-Czerwiński I.* Okolica zadniestrska między Stryjem i Lomnicą. Czyli opis ziemi, dawnych klęsk lub odmian tej okolicy / Ignacy Lubicz-Czerwiński . — Lwów, 1811. — 281 s.
60. *Moszyński K.* Polesie Wschodnie / Kazimierz Moszyński. — Warszawa : Wydawnictwo kasy im. Mianowskiego, 1928. — 328 s.
61. *Pietkiewicz Cz.* Polesie Rzeczyckie: Materiały etnograficzne / Czesław Pietkiewicz. — Kraków, 1928. — Cz. I. : Kultura materjalna. — 319 s.
62. *Staszczak Z.* Budownictwo chłopskie w województwie Lubelskiem (w XIX i XX wieku) / Zofia Staszczak. — Wrocław : PTL, 1963. — T. XXIV. — 232 s.
63. *Stecki T.* Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym / Tadeusz Jerzy Stecki. — Lwów : Druk i nakład zakładu nar. Im. Ossolińskich, 1864. — T. 1 — Cz. 1. — 385 s.
63. *Weberfeld E.* Jaworów. Monografia historyczna, etnograficzna i statystyczna: Przewodnik naukowy i literacki / E. Weberfeld. — Lwów, 1909. — 82 s.

Roman Radovych

ON POLISSIAN «POSVIT» LIGHTING
(technological and cultural genetic aspects)

On the ground of field research-works as well as possessed sources and scientific literature in the article have been considered some devices used by Polissian inhabitants in lighting their dwellings by means of burning the «luchinas», i.e. small pine-tree rods. Analytical study has been made as for constructive peculiarities of devices and dynamics in development of those as well as some ritual aspects related to «posvit». Cultural and genetic connections of lighting and heating devices of Polissian homesteads have been traced.

Keywords: ethnology, Ukraine, Polissia, «luchina», «posvit», open fire, stove, ritualism

Роман Радовыч

ПОЛЕССКИЙ «ПОСВИТ»
(технологический и культурно-генетический аспекты)

На основании полевых исследований, имеющихся источников и научной литературы рассматриваются приспособления, с помощью которых полещуки освещали жилище, сжигая «лучину» (мелкие сосновые щепки). Анализируются их конструктивные особенности, динамика развития, а также обрядно-ритуальные аспекты, связанные с «посвитом». Прослеживается культурно-генетическая связь между осветительными и отопительными приспособлениями полесского жилища.

Ключевые слова: этнология, Украина, Полесье, «лучина», «посвит», открытый очаг, печ, обрядность.



Віктор НЄМЕЦ

ТРАДИЦІЙНЕ ВЕСІЛЛЯ ВОЛИНІ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ПОЛЬСЬКИХ ЕТНОГРАФІВ

другої половини XIX — початку XX століття

У статті аналізуються матеріали з весільної обрядовості, зафіксовані польськими дослідниками на теренах історико-етнографічної Волині в другій пол. XIX — на поч. XX ст. Автор розглядає матеріали з точки зору відтворення в них структури обряду, відображення атрибутивних компонентів, фольклорного наповнення, робить спробу оцінки достовірності зазначених джерел.

Ключові слова: Волинь, весільна обрядовість, польські етнографи.

Весільна обрядовість належить до тих сфер народної культури українців, які постійно користуються інтересом з боку дослідників. Втім, на історико-етнографічній мапі України ще залишаються терени, традиційне весілля яких поки не знайшло належного висвітлення в науковій літературі. До таких, передусім, відносимо Волинь, — за визначенням львівського етнолога і фольклориста Романа Кирчіва, — історико-етнографічний район Західного (Південно-західного) регіону України, що охоплює басейн верхів'я правих приток і середнього поріччя Західного Бугу — південні райони теперішніх Волинської і Рівненської, південно-західні райони Житомирської, північно-західну смугу Хмельницької, північні райони Тернопільської і Львівської областей [7, с. 134]. Зокрема, в контексті дослідження весільного обряду Волині нам можуть допомогти матеріали, зафіксовані польськими етнографами на згаданих теренах впродовж другої половини XIX — на початку XX століття. Саме в цей час з'являються розгорнуті описи весілля з достовірно визначених населених пунктів, що дають змогу простежити структуру весільного дійства як чітку послідовність етапів з певним обрядовим наповненням.

Метою нашої розвідки є аналіз матеріалів з весільної обрядовості (зібраних польськими народознавцями на Волині протягом другої половини XIX ст.) такими параметрами: структура, атрибутивний ряд, весільні чини.

На сьогоднішній день в українській історіографії практично немає наукових праць, предметом аналізу яких було б волинське весілля у записах польських дослідників, хоча вчені різних часів так чи інакше зверталися до цього питання. Зокрема, одним із перших в цьому сенсі був відомий харківський вчений-енциклопедист Микола Сумцов. У праці «Современная малорусская этнография» привертає увагу його бібліографічний огляд матеріалів, зібраних польськими дослідниками другої половини XIX ст. і опублікованих на сторінках краківського народознавчого видання «Zbiór wiadomości do antropologii krajowej» [1, с. 5]. Так, аналізуючи зміст «Пісень руського народу із села Залеванщина» Болеслава Поповського, він закидає автору відсутність вказівки на місцезнаходження цього населеного пункту [8, с. 143]. Така критика є не зовсім справедливою, оскільки в одному з попередніх випусків згаданого журналу, в матеріалах, присвячених весільній обрядовості села Залеванщина, Б. Поповський зазначив, що воно

знаходиться у Вінницькому повіті, на пограниччі Волинської, Київської і Подільської губерній [16, s. 30]. Особливої уваги, на думку М. Сумцова, заслуговують народознавчі записи Софії Рокосовської із с. Юрківщина Звягельського повіту. Зокрема, вчений відзначив описи обрядів як «гарного», так і «бридкого» весілля (коли молода виявлялася «нечесною»), а також зауважив, що весільні пісні, зафіксовані дослідницею, «наділені своєрідним характером живої імпровізації» [9, с. 265].

Далеко не всі матеріали польських народознавців досліджуваного періоду отримали схвальну оцінку М. Сумцова. Частину з них вчений без зайвих сентиментів відносить до тих, які не мають великого наукового значення через високий ступінь подібності з наявним уже масивом матеріалів. До таких М. Сумцов відносить й «Весільні обряди руського народу з села Кудинівці Золочівського повіту» Ванди Малиновської, яку критикує не лише за однорідність наведених пісень, а й за відсутність бібліографічних посилань [9, с. 267]. Резюмуючи огляд напрацювань польських дослідників другої половини XIX ст., вчений відзначив ґендерний пріоритет жінок у фіксації та упорядкуванні пісенного матеріалу [8, с. 134].

У радянську добу доробок польських вчених на ниві української етнографії інтерпретувався крізь призму їх реакційності (представники цього напрямку заперечували самобутність українців), або прогресивності, тобто прихильного ставлення і високої оцінки традиційної культури українського народу. Попри таке розмежування, саме в цей час у вітчизняній історіографії з'являється найґрунтовніша, на наш погляд, наукова праця, в якій на підставі рукописних та літературних джерел розглядається діяльність польських народознавців XIX ст., що займалися збиранням і систематизацією етнографічних матеріалів з України [1, с. 8]. Йдеться про книгу «Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст.» Зоряни Болтарович, в якій авторка, принагідно наводячи описи весільного обряду з теренів Волині, здійснених Оскаром Кольбергом, Тадеушем Стецьким, Броніславом Сокальським, Вандою Малиновською, Софією Рокосовською, Болеславом Поповським, відзначила належний рівень матеріалів і їх позитивну роль в контексті польсько-українських зв'язків в галузі етнографії.

В наш час, як уже зазначалося, маємо обмаль публікацій з досліджуваної проблематики, що, на нашу думку, пов'язано не стільки з відсутністю інтересу з боку вчених до етнографічних відомостей у польській науковій спадщині, скільки з браком якісних перекладів українською мовою матеріалів, зібраних польськими народознавцями в другій половині XIX століття.

Інформацію про весільний обряд Західної Волині на початку другої половини XIX ст. отримуємо із матеріалів відомого польського етнографа і фольклориста О. Кольберга, зафіксованих ним на цих теренах у 1862 році [4, с. 26]. Йдеться про весільне дійство таких сіл, як Туличів (зараз — с. Туличів Турійського р-ну Волинської обл.), Торчин (зараз — смт. Торчин Луцького р-ну Волинської обл.) і Висоцьк (зараз — с. Висоцьк Любомльського р-ну Волинської обл.). Слід зазначити, що не у всіх згаданих описах присутні типові риси весілля історико-етнографічної Волині. Розглянувши локалізацію цих населених пунктів, виявляємо, що двоє з них знаходяться на етнокультурних пограниччях: село Висоцьк — на Волинсько-Холмському, а село Туличів — на Волинсько-Поліському, тому очевидно, що це не могло не позначитися на весільній обрядовості цих місцевостей. Так, за свідченнями О. Кольберга, у Туличеві коровай виготовляли в день шлюбу, у неділю [12, s. 2], що є архаїчним різновидом цього обряду, типологічно більше притаманним для Полісся [2, с. 112]. Як зауважував Юзеф Третяк, видавець і один з упорядників волинських матеріалів О. Кольберга, видатний польський народознавець володів українською мовою рівно настільки, наскільки мав нагоду познайомитися з нею, перебуваючи на теренах Холмщини, у Люблінському воєводстві [12, s. VI]. Більше того, за словами Ю. Третяка, О. Кольберг іноді хибно подавав в записах вирази, значення яких не розумів [12, s. VII]. Нам не вдалося простежити подібних огріхів в описах весілля, проте без певних неточностей все-жтаки не обійшлося. Зокрема, змальовуючи сватання в Туличеві, польський вчений наводить окрім поняття «дружба», звичного для цієї місцевості найменування свата, ще й термін «дивошлюб» [12, s. 1]. На наш погляд, достатньо сумнівним видається поширення тут цього терміна, оскільки по-перше, він не фігурує в інших джерелах з цієї території, а по-друге,

достеменно відомо його побутування на Холмщині, де сватання називали «ходінням в дівослюби» [3, с. 286]. Відтак, можемо припустити, що О. Кольберг або записав цю назву від переселенців з Холмщини, або ж, перебуваючи свого часу в цьому краї і зафіксувавши там термін «дивошлюб», згодом застосував його для означення особи, якій належала активна функція сватання в Туличеві. Додамо, що схильність О. Кольберга до повторного передруковування пісенних текстів з різних околиць відзначав також Іван Франко [10, с. 238]. Крім того, привертає увагу відсутність в жодному з трьох описів будь-яких згадок про весільне деревце, що викликає певний подив з огляду на наявність такої інформації у відомостях з цієї ж території, зафіксованих іншими польськими дослідниками [13, s. 4]. Разом з тим, не можемо не відзначити детальність, з якою О. Кольберг описав функції весільних чинів, випікання короваю, післявесільні звичаї і обряди тощо, а також ґрунтовність його матеріалів в цілому.

Заслуговують на увагу записи весілля, здійснені О. Кольбергом на теренах Галицької Волині, в селах Ожидів, Олесько і Юшковичі (зараз належать до Буського р-ну Львівської обл.), які втім є не настільки докладними з точки зору висвітлення структури обряду, його атрибутивних компонентів і весільних чинів. В той же час, у даних описах знаходимо чималу кількість одиниць весільного фольклору, а також цінні відомості про післявесільний цикл [11, с. 343].

На початку 60-х рр. XIX ст. матеріальна і духовна культура Волині була предметом дослідження польського краєзнавця Т. Стецького. Зокрема, в одній із своїх праць він наводить збірний опис весілля із тих повітів (Заславський, Старокостянтинівський, Кременецький, Дубнівський, частина Звягельського, Рівненського, Острозького, значна частина Луцького і Володимирського), які на його думку складають терени Волині [20, s. 7]. Примітно, що Т. Стецький був одним з перших, хто навів докладні відомості про передвесільний етап вивідування. Так, виконавцем функції з'ясування намірів родини молодої щодо ймовірного шлюбу, за його словами, виступала досвідчена і комунікабельна жінка, спеціально запрошена з цією метою родиною молодого [20, s. 65]. Цікаво, що заручини тут відбувалися в два етапи: на першому, що проходив в домі молодої, здійснювалося обдаровування родичів молодого, а на другому, що локалізувався в домі молодого, але вже без участі самих наречених, велися перемовини стосовно посагу, дня шлюбу, весільних подарунків тощо [20, s. 69].

Змальовуючи коровайний обряд, польський дослідник зосереджує увагу не стільки на самому процесі його випікання, скільки на відповідному пісенному супроводі. Автор також фіксує присутність іншого важливого атрибута — весільного деревця, яке в цих теренах іменувалося «вільцем» [20, s. 70], проте не вказує, якою була його доля після розподілу короваю. Не обійшлося в описі й без деяких помилок, пов'язаних з недостатнім знаннями Т. Стецького весільної термінології: так, наприклад, він хибно означує перепивання подарунків на весіллі поняттям «перезов» [20, s. 88], хоча насправді це дійство називають «перепоєм» [5, с. 300].

У 1893 р. музей ім. Дідушицьких у Львові оголосив конкурс на кращий опис одного з повітів Галичини. За його підсумками, в числі переможців опинилася праця Б. Сокальського «Powiat Sokalski», присвячена економічній, етнографічній і географічній характеристиці цього повіту [1, с. 120]. У роботі знаходимо цікаві відомості про звичаї та обряди населення Сокальщини, з-поміж яких чільне місце було відведене весіллю. Матеріали довесільної обрядовості автор розмістив у п'яти підрозділах: загальний опис, два окремі описи із сіл Пархач (зараз — с. Межиріччя Сокальського р-ну) і Ліски (зараз знаходиться у Люблінському воєводстві Республіки Польща), весільний фольклор, а також дописки, що становлять добірку локальних особливостей весілля з різних сіл Сокальщини.

Висвітлюючи загальний образ весілля повіту, Б. Сокальський подає досить вичерпну характеристику складу весільної дружини обох наречених [19, s. 97]. Так, весільний поїзд молодого формувався з семи осіб, а саме: з «дружби» (старшого чоловіка), «старости», «свахи» (старшої жінки), двох «сватів» (неодружених парубків), «свашки» (молодої дівчини), а також «хорунжого», або «маршалка». В той же час, поїзд молодої налічував п'ять осіб: «дружбу», дві «дружки» (молоді дівчата) і два «свати» (молоді парубки), одному з яких діставалася роль «хорунжого» («маршалка») — чину, що в цілому викликає певний інтерес, з огляду на відсутність його побутування в інших районах Волині. Як зазначає Б. Сокальський, за

своїми функціональними обов'язками «маршалок» був однією з найважливіших персон весільної дружини, мав стежити за порядком весільної церемонії, знати увесь обрядовий пісенний супровід і єдиним зберігати тверезість аж до закінчення весілля [19, s. 98]. Маркером його повноважень слугували вила, вкриті пір'ям так, щоб не видно було дерев'яного держака; до верхів'я вил прикріплювалися дзвіночки. Загальна структура весільного дійства, за твердженями польського вченого, виглядала так: вивідування, сватання («зальоти»), заручини, субота — запросини на весілля, випікання короваю та іншого весільного печива, взаємне передшлюбне пересилання подарунків між родами наречених, розплітання коси і вбирання молодої, посад кожного з молодих у себе вдома, розподіл короваїв і вечірня гостина, неділя — приїзд молодого до молодої, викуп коси молодої, шлюб, від'їзд кожного з молодих до себе і подальша зустріч на території когось із молодих, — залежно від того, чи молода йшла за невістку, чи молодий — за зятя [19, s. 100]. Хоча за свідченнями Б. Сокальського весілля в деяких селах могло тривати цілий тиждень, жодних обрядів післявесільного циклу він до своєї збірної моделі не включає.

Описи доповнюються великою збіркою весільного фольклору, який Б. Сокальський стратифікує на окремі групи: пісні, що виконують під час вінкоплетин, при розплітанні коси; пісні, якими супроводжується виробляння короваю; краяння і розподіл короваю; пісні, які співають у випадку сирітства котрогось із молодих; жартівливі пісні. Властиво, працю Б. Сокальського видатний український етнолог Володимир Гнатюк вважав найкращою з-поміж усіх поданих на конкурс, мотивуючи це присутністю у ній значної фактографічної бази, доступністю стилю написання, а також відсутністю в ній такого «*що не належало би до річи*» [6, с. 49]. Серед недоліків, відзначених вченим, — недостатнє знання автором української мови і певна тенденційність у висвітленні українсько-польських відносин. Для ілюстрації останнього В. Гнатюк наводить уривок з праці, в якому йдеться про те, що греко-католицькі священики нерідко перешкоджають укладанню шлюбів між хлопцем і дівчиною, якщо хтось із них є адептом римо-католицької віри.

Резюмуючи свій погляд на конкурсні роботи інституту ім. Дідушицьких, В. Гнатюк виділив кілька ключових, притаманних їхнім авторам, недоліків [6, с. 53], які, на нашу думку, можуть бути зі значною вірогідністю екстрапольовані відносно до матеріалів, зафіксованих іншими польськими дослідниками в другій пол. XIX — на поч. XX ст.:

- недостатнє знання української мови;
- тенденційність у висвітленні деяких аспектів українсько-польських відносин;
- відсутність порівняльних зіставлень з іншими працями;
- брак покликань на локальні архівні матеріали.

Заслуговують на увагу народознавчі відомості, розміщені у часописі «Zbiór wiadomości do antropologii krajowej» — друкованому органі Антропологічної комісії Академії наук у Кракові, що почав виходити у 1877 році. Поряд з іменами відомих етнографів-дослідників побуту і культури українського народу Оскара Кольберга, Ісидора Коперницького, Едварда Руліковського на його сторінках зустрічаємо імена багатьох етнографів-аматорів — Юзефи Мошинської, Софії Рокосовської, Ванди Малиновської, Северини Шаблевської, Болеслава Поповського, А. Брикчинського та інших, які щедро надсилали матеріали з України, надаючи при цьому значну перевагу питанням духовної культури. Зокрема, Е. Руліковський у «Записках етнографічних з України» змальовує деякі весільні звичаї і обряди у Бердичівському повіті [18, s. 121]; за його словами, весілля тут починалося в суботу з розплітання коси молодої, причому в той же час відбувалося випікання короваю. Наступного дня молодий приходив зі своїм поїздом по молоду, щоб разом їхати до вінчання, після якого подальше святкування відбувалося на території молодої, в тому числі й перевірка її чесності [18, s. 121]. Що цікаво, на знак позитивного результату цієї перевірки обов'язково пекли пиріжки з тертим маком, а в разі негативного — з сухим. Автор зауважує, що короваїв неодмінно пекли два — і в молодої, і в молодого; згодом у коровай встромлювали «їльце» з сосни, прикрашене яблуками, калиною і штучними квітками з гусячого пір'я. Як стверджує Е. Руліковський, якщо соснової гілки для «їльця» не знаходилося, тоді використовували гілку вишневу. Після розподілу короваю «їльце» закидали під стріху; якщо б воно відразу впало на землю, або в повітрі було б підхоплене кимось із хлопців, то дружба повинен був пригостити їх горілкою [18, s. 122].

Цінні відомості про післявесільний цикл на Волині знаходимо в інших матеріалах зі шпальт часопису «Zbiór wiadomości do antropologii krajowej», зібраних В. Малиновською на Золочівщині (Львівська обл.) і С. Рокосовською у селі Юрківщині Звягельського повіту (зараз це село вже не існує, а м. Звягель — це сучасне м. Новоград-Волинський, районний центр Житомирської обл.). Так, за даними В. Малиновської, окрім ритуальних актів зав'язування хустки молодій, виводу, відвідування пана і обдаровування роду, в перший повесільний понеділок відбувалась «утилізація» весільних атрибутів: квітку, що була пришпилена до шапки молодого, зашивали в подушку, а весільне деревце закидали на дах [15, s. 263]. Крім того, авторка зазначає, що місцеве духовенство застерігало селян не затягувати святкування весілля [15, s. 264]. Інша згадана нами дослідниця, — С. Рокосовська, фіксує обрядовий акт перевірки господарської вправності молодих: свати жартома виготовляли для молодої веретено і змушували її прясти, а молодого «вчили» молотити ціпом [17, s. 166]. Нарешті, заслуговує на увагу значний за обсягом опис весілля з села Залеванщина Вінницького повіту, здійснений Б. Поповським [16, s. 30—85] і розміщений на сторінках згаданого краківського часопису. Так, за його даними, після вінчання молоді йшли кожен до свого дому, але того ж дня пізніше молодий приходив зі своїм поїздом по молоду, дорогою до якої його перепиняли хлібом і сіллю місцеві парубки [16, s. 50]. Щедро представлений у даному записі й весільний фольклор — 264 пісенні тексти.

У 1926 р. Польське краєзнавче товариство у Варшаві видало збірник матеріалів, присвячених Кременецькому повіту, один з яких пропонує нам загальний опис весілля із вказаних теренів [14, s. 42—50]. Надзвичайно цікавим тут видається змалювання обрядодій, що відбувалися після першої шлюбної ночі молодих: у випадку, якщо молода виявлялася «чесною», на даху хати закріплювали деревце, прикрашене квітками, або кольоровим папером, в протилежному ж разі пекли півня, якого перед тим роздирали живцем, або відрізали йому голову [14, s. 47].

На опис обрядового печива волинян Луцького повіту, в тому числі й весільного, натрапляємо в одному з номерів часопису «Ziemia Wołyńska» [13, s. 2—5]. Так, за даними автора, в коровай встромляли три гілки — «теремини», 25 см довжиною кожна, обкладені тістом, що пеклося разом з короваєм; згодом, під час розподілу короваю, їх віддавали батькам когось із молодих [13, s. 4]. Цікаво, що в цій місцевості коровай завжди виготовляла непарна кількість коровайниць, що загалом розходиться із загальноволинською традицією.

Таким чином, аналіз матеріалів з весільної обрядовості, зафіксованих польськими етнографами на теренах Волині в другій половині XIX — на поч. XX ст., спонукає до наступних висновків:

1. На сьогоднішній день відчувається потреба у докладнішому вивченні народознавчих матеріалів, зафіксованих польськими дослідниками на теренах Волині у згадуваний період, про що свідчить незначна кількість ґрунтовних публікацій з окресленого питання.

2. До основних огріхів, притаманних розглянутим описам весільної обрядовості, можна віднести недостатнє володіння українською мовою їх авторами, що проявилося передусім у незнанні тонкощів термінологічної площини весілля, а також майже цілковита відсутність порівняльних зіставлень з іншими працями.

3. Попри згадані недоліки, відомості про весільний обряд на досліджуваних теренах, зафіксовані польськими вченими впродовж другої половини XIX — на початку XX ст. можуть відіграти важливу допоміжну роль у визначенні загальної обрядової моделі волинського весілля.

1. *Болтарович З*. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. / Зоряна Болтарович. — К. : Наукова думка, 1976. — 139 с.
2. *Борисенко В.К*. Весільні звичаї та обряди на Україні / Валентина Кирилівна Борисенко. — К. : Наукова думка, 1988. — 192 с.
3. *Борисенко В.К*. Обряди життєвого циклу людини / Валентина Кирилівна Борисенко // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. — К., 1997. — С. 280—309.
4. *Вахніна Л*. Народна культура Волині у висвітленні польських дослідників XIX століття / Леся Вахніна // Минуле і сучасне Волині: Освіта. Наука. Культура : тези доповідей та повідомлень IV Волинської історико-краєзнавчої конференції (13—14 квітня 1990 року). Ч. II. — Луцьк, 1990. — С. 25—26.
5. *Вовк Хв*. Шлюбний ритуал та обряди на Україні / Хведір Вовк // Студії з української етнографії та антропології. — К. : Мистецтво, 1995. — С. 219—323.
6. *Гнатюк В*. Рецензія на роботи Б. Сокальського, Я. Байгера і С. Стшетельської-Гринбергової / Воло-

димир Гнатюк // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів, 1900. — Т. XXXIII—XXXIV. — С. 38— 54.
7. *Кирчів Р.* Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу / Роман Кирчів // Етнографія України : навч. посіб. / за ред. С.А. Макарчука ; вид. 2-ге, перероб. і доп. — Львів, 2004. — С. 124— 148.
8. Сумцов Н. Современная малорусская этнография (Малоруссы в современной польской этнографии) / Николай Сумцов // Киевская старина. — 1896. — № 7—8. — С. 133—150.
9. *Сумцов Н.* Современная малорусская этнография (Малоруссы в современной польской этнографии) / Николай Сумцов // Киевская старина. — 1896. — № 9. — С. 262—274.
10. *Франко І.* Огляд праць над етнографією Галичини в XIX в. / Іван Франко // Вибрані статті про народну творчість. — К., 1955. — С. 233—242.
11. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Ruś czerwona / Oskar Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1976. — T. 56. — 445 s.
12. *Kolberg O.* Wołyn: Obrzędy, melodye, pieśni z brulionów pośmiertnych przy wspołudziale St. Fishera i F. Szopskiego wyd. J. Tretiak / Oskar Kolberg. — Kraków, 1907. — 450 s.
13. *Leski Z.* Pieczywo ludu wołyńskiego / Zygmunt Leski // Ziemia Wołyńska. — Łuck, 1938. — R. I (№ 2). — S. 2—5.
14. *M. R.* Kilka słow o ludzie okolic Krzemieńca / M. R. // Krzemieniec. Praca zbiorowa. — Warszawa, 1926. — S. 42—50.
15. *Malinowska W.* Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Kudynovcach, powiecie Złoczowskim / Wanda Malinowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1883. — T. 7. — S. 244—264.
16. *Popowski B.* Pieśni i obrzędy weselne ludu ruskiego w Zaléwańszczyznie / Bolesław Popowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1882. — T. 6. — S. 30—85.
17. *Rokossowska Z.* Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiahelskim na Wołyniu / Zofija Rokossowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1883. — T. 7. — S. 150—166.
18. *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy / Edward Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1879. — T. 3. — S. 62—166.
19. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 491 s.
20. *Stecki T.* Wołyn pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym / Tadeusz Stecki. — Lwów, 1864. — T. I. — 388 s.

Viktor Nyemyets

ON TRADITIONAL WEDDING RITE
IN VOLHYNIA LAND
AFTER THE RESEARCH-WORKS
BY POLISH ETHNOGRAPHERS
of the 2nd half of XIX and early XX cc.

In the article have been presented and analyzed some source materials on the wedding rites, gathered by Polish researchers in the territories of Volhynia at the 2nd half XIX and early XX cc. The author has considered these data reviewing survived possibilities for reproduction of ritual structures, representation of attributive components and folkloric contents and making an attempt to check the reliability of these sources.

Keywords: Volhynia, wedding ritual, Polish Ethnographers.

Виктор Немец

ТРАДИЦИОННАЯ СВАДЬБА ВОЛЫНИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ
ПОЛЬСКИХ ЭТНОГРАФОВ
вт. пол. XIX — нач. XX века

В статье анализируются материалы по свадебной обрядности, зафиксированные польскими исследователями на территории историко-этнографической Волыни во второй пол. XIX — в нач. XX века. Автор рассматривает данные материалы с точки зрения воссоздания в них структуры обряда, отображения атрибутивных компонентов, фольклорного наполнения, делает попытку оценки достоверности данных источников.

Ключевые слова: Волынь, свадебная обрядность, польские этнографы.



Віталій КУШНІР

МУЗЕЙ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА У ЛЬВОВІ: ВІД ЗАСНУВАННЯ ДО СТВОРЕННЯ ПЕРШОЇ ЗАГАЛЬНОДОСТУПНОЇ ЕКСПОЗИЦІЇ

Темою статті є початковий період діяльності львівського Музею Наукового товариства ім. Шевченка. Розглянуто питання про створення Музею НТШ, початок формування його збірки. Визначено концептуальні засади та фактичні напрямки розвитку музею. У статті також висвітлюється історія створення першої експозиції музею.

Ключові слова: Наукове товариство ім. Шевченка, Музей Наукового товариства ім. Шевченка, музейна збірка, музейна експозиція.

У Галичині «руські» музейні установи початково виникли при культурно-освітніх інституціях, що були в руках «москвофілів». Першою з них можна вважати музей Ставропігійського інституту, який почав діяти з 1889 р. [40, с. 52]. З 1893 р. роботи з організації музею розгорнулися у львівському Народному домі, який у той час також контролювався прихильниками «загальноросійського» вибору для руської спільноти Галичини. Урочисте відкриття його бібліотеки та музею відбулося у червні 1904 р. [39, с. 11]. І музей Ставропігійського інституту, і музей Народного дому згадуємо зараз як українські з огляду на склад їх збірок, територіальне походження та етнічну належність більшої частини експонатів, етнічне походження організаторів і керівників. Проте, зважаючи на принципово різні культурні орієнтири «москвофільського» та українського руху, термін «український» стосовно названих тут музеїв може бути прийнятий лише із відповідним застереженням.

Питання про те, коли уперше виник задум створити у Львові український, з огляду на засади та завдання його діяльності, музей, сьогодні ще потребує обґрунтованої відповіді. На нашу думку, цікавим штрихом до нього є згадка про можливу організацію українського музею у Львові в одному з листів Федора Вовка — відомого українського антрополога, етнографа та археолога — до Михайла Грушевського (жовтень 1895 р.). У ньому вчений повідомляв, що кілька років тому історик Володимир Антонович радив йому переїхати жити до Львова, і «писав навіть, що коли він сам переїде туди, то може буде змога заснувати музей і що він має надію, що коло того музею знайдеться і мені що робити. Я дуже на то згодився і радий би був» [14].

Тоді це сподівання не здійснилося. Передумовою створення у Львові українського музею стала реорганізація Товариства ім. Шевченка, яке діяло у галицькій столиці з 1873 р. і займалося переважно друкуванням українських книг, у наукову інституцію. З такою ініціативою у 1889 р. виступив Олександр Кониський — український видавець, літератор, активний громадський діяч та один з фундаторів Товариства [31, с. 248—249]. За його задумом, оновлене Товариство мало стати «засновником будущої українсько-руської академії наук» [15, с. 307]. Ідея О. Кониського зустріла підтримку членів Товариства. Рішення про реорганізацію та перейменування було ухвалене на загальних зборах цієї інституції 13 березня 1892 р., а новий статут затверджений га-

лицьким намісництвом 16 листопада того ж року. «Наукове Товариство ім. Шевченка, — говорилося у ньому, — має плекати та розвивати науки в українській мові та штуки і збирати та зберігати всякі пам'ятники, старанності і наукові предмети України-Руси. До того мають служити наукові досліди.., видання наукових творів; збирання матеріалів до бібліотеки і музею...» [8, с. 211].

Таким чином, завдання створити музей було поставлене перед НТШ (далі також Товариство) вже у його першому статуті у 1892 р. Наступного, 1893 р., Василь Тарновський, відомий український меценат з Чернігівщини, фундатор музею, подарував Товариству портрет Тараса Шевченка, а художник Корнило Устиянович — ікону [2, арк. 13; 3, арк. 12]. Названі тут речі можна вважати першими експонатами музею Товариства. У 1895 р. В. Тарновський передав для нього гіпсову маску та перо великого українського поета [3, арк. 29]. Як зазначила у своїй розвідці Таїсія Гонтар, той факт, що перші експонати до свого музею Товариство отримало у 1893 р., згодом, вочевидь, дав підстави вважати (зокрема, Володимиру Гнатюку у його нарисі історії НТШ) [29, с. 29] цей рік роком його заснування [30, с. 417]. Дослідники вказують й на іншу дату створення Музею НТШ — 1895 р. Її, зокрема, називають М. Гембарович, І. Гургула та М. Івасюта, стверджуючи, що саме цього року спеціальне рішення про створення музею ухвалив на своєму засіданні Виділ (Правління) Товариства (названі автори цитують його текст, не вказуючи джерела) [28, с. 6]. У звіті з діяльності НТШ за 1895 р., написаному Михайлом Грушевським та опублікованому у його «Хроніці», інформації про музей не міститься [9, с. 1—12]. В іншому звіті НТШ, який узагальнює діяльність Товариства за 1895 та частину 1896 р., повідомляється тільки, що керівництву НТШ вдалося «зробити почин до заснування музею» [10, с. 2]. У ньому також зазначено, що Товариство шукає способу розв'язати питання про власний будинок, де можна було б розташувати також його друкарню, бібліотеку та музей [10, с. 4]. Як видається, фактичний початок існування Музею НТШ поклали, по-перше, положення про нього, включене до статуту реорганізованого Товариства у 1892 р., і, по-друге, перші речі, отримані ним у 1893 р.

НТШ вважало свій музей інституцією не тільки культурно-просвітницькою, але перш за все національною, головним завданням якої було представлення, музейними засобами, всіх складових української історії і культури, інтерпретація зібраних артефактів як частини українського національного соціокультурного простору. Відтак у складному контексті міжетнічних взаємин у Галичині музей Товариства мав стати певною альтернативою як «москвофільським», так і польським музеям, що воліли позиціонувати себе як загальнокрайові.

Зазначимо, що погляд НТШ на завдання музейної справи знайшов втілення і у реакції Товариства на одну офіційну музейну ініціативу. Після крайової виставки 1894 р., що мала чималий успіх та суспільний резонанс, у Львові обговорювалася ідея створення у галицькій столиці крайового (тобто для цілої австрійської провінції) етнографічного музею. Певний час, вочевидь, займався цим питанням і намісницький уряд. У травні 1898 р. на засіданні історично-філософської та філологічної секції НТШ (на ньому було створено Етнографічну комісію Товариства) обговорювалося, серед інших справ, і звернення уряду краю із запитом щодо організації крайового музею «для історії культури». Учасники засідання визначили позицію Товариства наступним чином. Якщо музей має бути створений як нова окрема інституція, то її слід розділити на дві секції: польську (для західної Галичини) та українську (для східної частини провінції). При цьому керувати останньою мало б НТШ. Якщо б музей створювався при якійсь з вже існуючих інституцій, то тоді слід було б організувати при НТШ, за підтримки крайової влади, окремий музей для Східної Галичини [4, арк. 20 зв.]. Як бачимо, у питанні про крайовий музей позицію НТШ було визначено відповідно до однієї з ключових вимог українського руху в Галичині про поділ австрійської імперської провінції (коронного краю) на українську та польську частини.

«Давши старт» своєму музеєві, Товариство далеко не одразу доклало значних зусиль для його розбудови. До 1900 р. Музей НТШ не мав ще ані свого приміщення, ані персоналу. Дуже скромним було й його фінансування. Зокрема, у 1897 р. з бюджету НТШ на бібліотеку і музей разом було витрачено 500 золотих ринських, при тому, що загальні видатки Товариства становили 13300 золотих ринських

[5, арк. 3 зв.]. Перші надходження до музею мали загалом випадковий та безсистемний характер. Тут можна назвати деякі з них. Так, у 1896 р. мешканка міста Лубни (на Полтавщині) Надія Кибальчич подарувала Музею НТШ старовинне вбрання [1, арк. 6]. Вона ж у 1898 р. передала до музею три оригінальні листи Тараса Шевченка [11, с. 2]. Тоді ж для музею були закуплені деякі стародруки; у дарунок надійшли статут церковного братства у Яричеві [11, с. 1], старовинний хрест.

Помітні зміни на краще у розвитку Музею НТШ почалися з 1900 р. Чи не вперше справді значної уваги музеєві було приділено на загальних зборах Товариства 1 квітня 1900 р. Обговорення стану музею почалося із дещо несподіваного виступу Олександра Барвінського (О. Барвінський, історик, педагог, відомий політичний діяч, був також одним з ініціаторів реорганізації НТШ у наукову установу), який запропонував... заснувати при НТШ музей. Той факт, що активний діяч Товариства не знав, що воно вже, принаймні формально, має музей, свідчить, на наш погляд, про стан останнього на початку 1900 р. О. Барвінський, зокрема, висловив думку про можливість отримання для музею фінансової допомоги з боку держави, а також про можливу підтримку починання товариством «Просвіта» [16, с. 7]. Відповідаючи О. Барвінському, головуючий на засіданні зауважив, що НТШ вже, власне кажучи, має музей, але зазначив, що його розвитку перешкоджає брак людей, які хотіли б ним займатися, а головне — брак коштів. У подальшому обговоренні справи музею на зборах взяли участь Володимир Шухевич, Іван Франко, В. Коцовський та інші. У ході дискусії В. Шухевич порушив питання про пам'ятки історії і культури, що зберігаються, практично недоступні для науковців та широкої публіки, у церквах та монастирях Галичини. У зв'язку з цим збори ухвалили організувати спеціальну депутацію від НТШ (до неї увійшли О. Барвінський, Сидір Громницький і В. Шухевич), яка повинна була звернутися до церковних властей з проханням передати згадані пам'ятки до музею НТШ [16, с. 7]. (На жаль, відомостями про діяльність названої депутації автор не володіє).

Відтак з 1900 р. музей став об'єктом сталої уваги керівництва НТШ. У порівнянні з попередніми роками помітно зросли видатки на нього (бюджет музею і бібліотеки у 1900 р. склав разом 1390 золотих ринських). У грудні цього року для музейної збірки уперше було виділено окрему кімнату у приміщенні, що примикало до друкарні НТШ на вул. Чарнецького, 26, щойно придбаному Товариством. (Теперішня адреса будинку — вул. Винниченка, 26). Тоді ж для музею закупили два перші габлоти, а також альбом для його збірки автографів [17, с. 3].

На спільному засіданні секцій НТШ у грудні 1900 р. В. Шухевич висловив пропозицію про створення при Товаристві окремого етнографічного музею. Після її обговорення було вирішено створити спеціальну комісію, що мала зайнятися справою збирання українських етнографічних матеріалів для такого музею. До її складу увійшли В. Шухевич, відомий етнограф Володимир Гнатюк та Осип Роздольський [17, с. 4]. Слід, однак, зазначити, що на практиці НТШ не стало братися за організацію окремого етнографічного музею. Зібрані етнографічні матеріали ставали частиною збірки вже діючого музею Товариства.

З огляду на крайню обмеженість власних фінансових можливостей, незначні кошти, які Товариство могло витрачати на розвиток свого музею, керівництво НТШ розраховувало на його підтримку з боку української громадськості Галичини. Виступаючи на засіданні Виділу НТШ 25 березня 1901 р., його голова М. Грушевський підкреслив, що зростання музею Товариства «...буде залежати від заінтересованя сею інституцією [тобто музеєм. — *В. К.*] нашої суспільності» [18, с. 3]. Щоб привернути увагу української громадськості до потреб свого музею, НТШ оприлюднило наприкінці 1901 р. спеціальну відозву під заголовком «В справі Музея старинностей при Науковому Товаристві ім. Шевченка». «Культура народу, — говорилося у ній, — вимірюється його пошанованням до рідної старовини, його вмінням нав'язувати новий розвій до тих питомих початків, які витворило його довголітнє історичне житє. Наш край багатий такими історичними пам'ятками історичного життя, як мало який інший, та при тім на жаль нові покоління, як мало де в світі пильнують руйнувати, знищувати та розтрачувати ті наші пам'ятки» [18, с. 17]. Товариство закликало українців Галичини шукати й збирати старовинні речі та передавати їх до його музею. При цьому вказувалося і на

можливість скромної винагороди для їх власників. У відозві зазначалося, які саме предмети цікавлять музей: «доісторична та історична старовина»; предмети церковного та світського мистецтва; пам'ятки письменства; речі, що репрезентують традиційну культуру та побут українців (тобто етнографічні матеріали) [18, с. 18].

У відозві, по суті, було деталізовано, розвинуто концепцію Музею НТШ як українського національного, у загальних рисах визначену ще у рішенні Товариства про його створення від 1895 р. Попри доволі умовну дефініцію «музей старинностей» у його початковій назві, збірка Музею НТШ мала розвиватися одночасно в кількох тематичних напрямках, репрезентувати різні напрямки сучасного та минулого української культури.

На практиці протягом 1900—1901 рр., вона, як і раніше, збільшувалася досить повільно та безсистемно, переважно від окремих пожертв. Так, серед дарунків, що надійшли 1900 р., — різні монети, в основному невисокої нумізматичної вартості, кілька портретів визначних українських діячів та ін. [17, с. 40—41]. Дарунки, отримані музеєм у 1901 р., у звіті Товариства оцінюються як «дуже незначні» [19, с. 4]. Серед них можна відзначити маленьку археологічну збірку, подаровану Г. Мекелитою [19, с. 45], п'ять портретів відомих українців, одержані музеєм НТШ від відомого українського художника Івана Труша [18, с. 9]. Про згадану музейну комісію у звіті говориться, що вона у 1901 р. «не мала що робити» [19, с. 24]. З огляду на відсутність в музеї постійних працівників на початку 1901 р. описом та систематизацією його збірки займався сам М. Грушевський, який у березні тимчасово взяв на себе нагляд за музеєм [18, с. 3, 10].

Не відбулося якісних змін у характері розвитку музею НТШ і у 1902 р., протягом якого його збірка поповнювалася переважно невеликими дарунками, зокрема, монетами. Серед надходжень 1902 р. можна відзначити закуплену І. Трушем у Києві археологічну колекцію (вартістю у 10 рублів) та подаровану історикорм В. Антоновичем збірку автографів (151 одиниця) [20, с. 2, 3]. На початку 1903 р. пожертви, що надійшли до музею Товариства у два попередні роки, залишалися невпорядкованими зокрема і тому, що в НТШ, як і раніше, не було людини, яка б могла постійно працювати в музеї.

Зрештою, попри чималі труднощі, на початку 1900-х рр. у розбудові збірки Музею НТШ поступово визначилися два домінуючі напрямки.

Одним з них стала етнографія. Етнографічні дослідження належали до найголовніших напрямків наукової діяльності НТШ. Важливою характерною рисою цієї сфери дослідницьких зусиль науковців Товариства було їх спрямування виключно на власний — український — народ, його традиційну культуру в усіх її різноманітних проявах. Це відрізняло українську етнографію від західноєвропейської, значною мірою орієнтованої на вивчення народів позаєвропейських — індіанців Америки, африканців, населення островів Тихого океану та ін., натомість поєднувало із етнографією бездержавних тоді народів Східної Європи. Український етнограф вивчав свій власний народ в умовах, коли історичні обставини призвели в Україні до надзвичайного зближення соціальних та національно-мовних меж, при тому що тодішня суспільно-політична верхівка у своїй більшості була (чи стала) неукраїнською. Тому українська етнографія із самого початку свого існування набула національного виміру. В Україні вивчати народну культуру означало вивчати ту складову своєї національної культури, що найменше відчула вплив — часто-густо насильницького — інших культур, зберегла виразні етнічні риси. Українська етнографія, отже, працювала для завдань розвитку національної культури, визначаючи і водночас стверджуючи, доводячи її власне неповторне місце поруч із культурами народів-сусідів.

Спрямування етнографічних студій в НТШ здійснювала створена у травні 1898 р. Етнографічна комісія [35, с. 24—34]. Остання виявилася чи не найактивнішою з усіх комісій Товариства [35, с. 24—34]. Вона видавала зібрані її членами матеріали та праці в «Етнографічному збірнику» (виходив з 1895 р.) а також, з 1898 р., у збірнику «Матеріали до українсько-руської етнології» (з 1909 р. він видавався під назвою «Матеріали до української етнології»). При цьому, як вказує О. Сапеляк, період 1896—1914 рр. виявився найпродуктивнішим у розвитку народознавчих студій в НТШ [36, с. 6].

Робота із розбудови етнографічної збірки музею Товариства стала важливим напрямком діяльності Етнографічної комісії НТШ. Цей обов'язок було покладено на комісію ще при її створенні у 1898 р.

Щоправда, слід зауважити, що відомі нам дані про розвиток Музею НТШ не дають можливості вказати на її здобутки у такій діяльності до 1903 р. Як видається, уперше за певної участі Етнографічної комісії музей отримав експонати з української етнографії у 1904 р. Зокрема, у вересні 1903 р. та у серпні-листопаді 1904 р. Федір Вовк, що був у той момент заступником голови комісії, провів етнографічну експедицію в Українських Карпатах (на Бойківщину). Деякі із закуплених під час експедиції предметів дослідник передав музею НТШ [41, с. 185, 186]. (На жаль, точно вказати, що саме, неможливо, оскільки передані Ф. Вовком речі вчасно не були інвентаризовані) [41, с. 185, 186]. В експедиції 1904 р. брав участь Іван Франко, який тоді очолював Етнографічну комісію. Він особисто зібрав для Музею НТШ «багато різних виробів українського народного мистецтва, зразків одягу, прикрас» [34, с. 28]. У львівському Музеї етнографії та художнього промислу зараз зберігаються льняна сорочка і вишивана спідниця з с. Мшанець (нині Дрогобицький район Львівської області), передані тоді І. Франком до музею Товариства [34, с. 28]. Усього Ф. Вовк та І. Франко під час згаданої експедиції закупили для музею НТШ предметів на суму 111 корон [22, с. 40]. Музей, до речі, поповнювався й окремими дарунками від І. Франка, зокрема, письменник передав до нього кам'яний молоток, знайдений у його рідному селі Нагуєвичах [12].

Велику допомогу в справі збирання етнографічних матеріалів до Музею НТШ надавали Етнографічній комісії українські вчителі, що працювали в сільських школах Галичини. Одним з них був Лука Гарматій, член НТШ, який багато років співпрацював із музеєм Товариства. Його листування, що зберігається у ЦДІА України у Львові, дає можливість висвітлити окремі моменти цієї співпраці. Серед «контрагентів» Л. Гарматія були, зокрема, Ф. Вовк та М. Грушевський. Так, у червні 1904 р. Ф. Вовк, перебуваючи у Львові, повідомляв Л. Гарматію про речі, які йому потрібні для музею, дякував за вже отримані експонати [6, арк. 1]. З проханнями про етнографічні експонати для музею НТШ (йшлося про закупки) у 1905—1907 рр. неодноразово звертався до Л. Гарматія і М. Грушевський. Він, зокрема, просив свого кореспондента закупити для музею перемітки чи окремо їхні «забори» (плетені краї), рушники, гуцульські прикраси та ін. [6, арк. 8—10, 13—14, 17—19]. Як свідчить листування Л. Гарматія з Ф. Вовком, останній через нього збирав також експонати з Гуцульщини для етнографічного відділу Російського музею ім. Олександра III у Петербурзі, в якому тоді працював [6, арк. 3—7].

Іншою найбільшою, крім етнографії, складовою розвитку збірки Музею НТШ стала на початку 1900-х років археологія. Окремі археологічні предмети (знахідки з розкопок М. Грушевського та Ісидора Шараневича) були вже серед перших експонатів музею [32, с. 108]. У 1903 р. Ф. Вовк купив у Парижі та передав музеєві велику та досить цінну збірку кремінних знарядь епохи палеоліту [21, с. 5—6]. До речі, під час своїх нетривалих візитів до Львова у вересні 1903 р. та у травні 1904 р. Ф. Вовк займався впорядкуванням експозиції та збірки музею Товариства [14, листи № 95, 116, 114].

Великий внесок у розбудову археологічної колекції Музею НТШ зробив Микола Біляшівський — український археолог, етнограф, багаторічний директор Київського науково-промислового та художнього музею (Київського міського музею). Опубліковане листування М. Біляшівського з М. Грушевським свідчить, що співпраця вченого з львівським музеєм почалася ще до 1900 р. [13, лист № 69]. Вже серед перших надходжень до Музею НТШ були археологічні знахідки М. Біляшівського з розкопок на Княжій Горі під Каневом (на Київщині) [33, с. 665]. Згодом директор Київського міського музею неодноразово отримував від НТШ (через М. Грушевського) гроші на проведення археологічних розкопок, і частину знахідок передавав до музею Товариства [13, лист № 75; 21, с. 5—6; 23, с. 9]. Найбільше предметів від М. Біляшівського до археологічного відділу музею надійшло у 1909—1910 рр. В основному вони представляли період Київської Русі.

М. Біляшівський узяв дієву участь і у формуванні етнографічної частини збірки Музею НТШ. На прохання М. Грушевського, часом за власною ініціативою вчений шукав та купував для львівських колег килими, вишивки, рушники та інші предмети, що представляли українську традиційну матеріальну культуру Наддніпрянщини. Зібрані М. Біляшівським етнографічні матеріали стали однією з найцінніших складових збірки музею Товариства.

Попри певні позитивні зрушення у 1900—1903 рр., у 1904—1905 рр. музей, як зазначено у звіті НТШ за 1906 р., «збільшився дуже незначно» [23, с. 41]. Серед причин вказувалося на «...слабий інтерес до музея, що виявився в дуже малім числі дарів» [23, с. 41]. Іншою причиною надто повільного розвитку музею названо брак коштів.

Стан справ у музеї Товариства докладно обговорювався на загальних зборах НТШ 30 квітня 1907 р. В. Білецький, член Виділу НТШ, виступаючи з питання про розвиток музею, зазначив, що Товариство «повинно розвинути горячішу акцію в напрямі його [Музею НТШ. — *В. К.*] побільшання. Багато річей, для яких місце в музею, марнуються часто між селянами, тому що вони не розуміють їх ваги або не знають, куди вислати» [7, арк. 2]. Промовець запропонував «видати відозву до суспільності, щоби знайденими старинностями збільшувала Музей» [7, арк. 2].

Про музей згадав у своєму виступі й голова Товариства М. Грушевський. Він, зокрема, наголосив, що останнім часом у Придніпрянській Україні створюються все нові музеї з виразно українським «обличчям», і заявив, що «дотеперішні заходи в тім напрямі у нас були дуже скромні» [7, арк. 2]. М. Грушевський наголосив, що НТШ слід «подумати про музей, який репрезентував би гідно наш тисячолітній культурний доробок», і що з огляду на плановане Товариством збільшення своєї нерухомості можна «приступити до збирання колекцій не лише історичних і археологічних, але й етнографічних» [7, арк. 2]. Якщо згадати поширену і далеко не точну оцінку Музею НТШ як етнографічного, пропозиція М. Грушевського може видатися справді несподіваною. Варто, однак, зауважити, що на початку 1907 р. етнографічна збірка музею була ще дуже скромною, хоча і займала вагоме місце у його загалом ще теж досить скромній колекції. Голова Товариства у своєму виступі підкреслив також, що українська інтелігенція «повинна тямити, що музеї існують для неї, а не для поодиноких товариств, кружків або навіть окремих осіб, і повинна добровільно спричинятися до їх зросту» [38, с. 602].

Посилення уваги керівництва НТШ до свого музею принесло певні результати. У 1907—1908 рр. видатки Товариства на музей були помітно збільшені, і це зумовило значне зростання його збірки у ці роки. Зокрема, у 1907 р. музей закупив на загальну суму 400 корон вироби гуцульських ремісників. Порівняно швидкими темпами розвивалася збірка Музею НТШ і у 1908 р., коли до його каталогу було вписано 1030 нових позицій [38, с. 602]. Серед найзначніших пожертв, що надійшли за цей час — археологічна збірка та колекція монет, подаровані Л. Гамалією, дарунки від народного вчителя зі с. Зелениці Антона Онищука, о. Зубрицького, Михайла Боднара, В. Шухевича (колекція печаток, цехових відзнак та ін.). Для етнографічного відділу 1908 р. замовили манекени (для демонстрації зразків народного одягу) та моделі селянських будівель. Тоді ж за пропозицією Етнографічної комісії ухвалили організувати при музеї спеціальний відділ для збереження фонограм із записами українських народних пісень, переказів та інших зразків фольклору. Це рішення засвідчує намагання етнографів з НТШ використати у своїх дослідженнях найновіші технічні засоби, не відставати від часу у технології наукової роботи.

Важливою складовою діяльності будь-якого музею є експозиційна робота. Музей, який не демонструє свої пам'ятки широкій публіці, швидше може бути названий збіркою чи колекцією, ніж власне музеєм. Для засновників Музею НТШ створення експозиції, яка є основою культурно-освітньої роботи, належало до числа обов'язкових завдань. Проте його вирішення стало можливим далеко не одразу.

Початково зібрані Музеєм НТШ пам'ятки зберігалися у будинку «Просвіти» (площа Ринок, 10) [37, с. 148]. Ми вже зазначали, що уперше музей отримав власне приміщення (окрему кімнату) та обладнання у 1901 р. На той момент однієї кімнати ще було достатньо. М. Грушевський, говорячи про музей на спільному засіданні секцій (грудень 1900 р.), зауважував, що про збільшення приміщення музею можна буде говорити згодом, коли збільшиться його збірка [17, с. 4]. На початку 1901 р. голова Товариства сам займався упорядкуванням матеріалів музею (археологічних пам'яток, збірки рукописів та фотографій) [18, с. 3]. Зауважимо, що у червні цього ж року у підготовленій ним відозві у справі Музею НТШ (про неї йшлося попередньо) зазначалося, серед іншого, що збірка останнього вже кілька місяців є доступною для огляду [17, с. 17]. Йшлося, проте, не про загал відвідувачів, а про членів Товариства та спеціально запрошених осіб.

У перші кілька років після того, як музей отримав власне приміщення, його експозиція та обладнання змінювалися і поповнювалися досить повільно. Наприклад, за даними «Хроніки» Товариства, другий габлот музей одержав лише у 1902 р. [19, с. 45]. Через брак людей та коштів на початку 1903 р. ще залишалися невпорядкованими речі, передані музею у два попередні роки. Втім, у 1903—1904 рр. справа дещо зрушила з місця. Збільшилася збірка музею; він отримав ще два габлоти. У звіті за 1904 р. читаємо: «Музей поволі зростає, і Товариство задумує вже в найблизшім часі зробити його в цілості приступним для загалу публіки» [22, с. 40]. Проте тоді загальнодоступна експозиція так і не була створена.

У 1907 р. музей НТШ отримав у своє розпорядження кілька кімнат в українському Академічному домі (тепер — вул. Коцюбинського, 21) [24, с. 4]. У цей час з вже зібраних матеріалів у ньому організуються окремі етнографічний та археологічний відділи, і тому у травні 1909 р. у новому Виділі НТШ для кожного з них був призначений власний референт (Осип Роздольський та Іван Раковський відповідно). Почалася робота з облаштування експозиції у новій оселі. Для неї замовили різноманітні моделі селянських будівель, нові шафи. У цей час для демонстрації народного одягу почали використовувати манекени.

До 1910 р. музею в Академічному домі передали ще чотири кімнати. У 1909 р. НТШ вирішило створити у ньому природознавчий відділ, для якого там же призначили окреме приміщення [25, с. 5—6]. Однак музейна збірка зросла вже настільки, що місця для експозиції та зберігання матеріалів все одно гостро бракувало. Скарги на це постійно повторювалися у звітах музею. Так, у звіті за 1909 р. говориться, що музей не має «скільки-небудь відповідного приміщення» [25, с. 5—6]. Тоді ж Микола Залізняк, тодішній аплікат музею, (українець-політемігрант з Наддніпрянщини), характеризуючи стан справ з експозицією, зазначав: «...Виникає важне і пекуче завдання — подбати про відповідний локаль для Музея... бо брак місця дуже дошкульно відчувається вже тепер» [25, с. 64—65].

У звіті Музею НТШ за 1909 р. говориться, що він відкритий щодня, крім неділі, з 12 до 14 години [25, с. 43]. Проте фактичний доступ до нього був вельми обмеженим. Врешті-решт, експозицію музею НТШ в Академічному домі вдалося поступово впорядкувати та більш-менш задовільним чином обладнати. Наприкінці 1910 р. музей був відкритий для широкої публіки [26, с. 60]. Через рік, коли Товариство передало у його розпорядження ще одну кімнату, експозиція музею набула наступного вигляду.

У великому залі засідань НТШ демонструвалася (у трьох скляних шафах та чотирьох габлотах) археологічна збірка музею, а також твори живопису. У партері Академічного дому музей мав чотири кімнати, в яких експонувалися його етнографічні колекції: килими, гафти та вишивки з Придніпрянської України, різноманітні гуцульські речі. У кімнаті на третьому поверсі були виставлені для огляду твори українського церковного мистецтва [26, с. 60]. Окремо експонувалася також музейна колекція народної кераміки [37, с. 148].

Відкриття в музеї НТШ загальнодоступної експозиції стало серйозним успіхом його організаторів, значно розширило можливості музею як культурно-освітньої установи, сприяло збільшенню його популярності. Однак приміщення в Академічному домі загалом мало відповідало музейним потребам. Як і раніше, дуже бракувало експозиційних площ. Частину експонатів музею розташували на стріхах, частину — у читальному залі бібліотеки. Недоліком першої експозиції можна вважати її розірваність, поділ між приміщеннями на різних поверхах будинку [38, с. 148]. Речі, які експонувалися, часто були розташовані занадто щільно, що ускладнювало для відвідувачів їх естетичне сприйняття. Археолог Володимир Гребеняк, який працював у музеї з 1913 р., згодом характеризував його першу експозицію таким чином: «...В тісних мурах Академічного Дому Музей робив враження не столичного, а провінційного музею... Цілість була радше матеріалом під музей, ніж самим музеєм. Причина такого стану лежала у браку власної домівки» [38, с. 149]. Щоб виправити становище, у 1912 р., після придбання великої триповерхової кам'яниці на вул. Чарнецького, 24 (сучасна адреса будинку — вул. Винниченка, 24), її приміщення Товариство передало для свого музею. У цьому будинку Музей НТШ діяв вже до 1940 р., коли, після приєднання Західної України до УРСР, був розформований.

У перші кілька років свого існування Музей Наукового товариства ім. Шевченка фактично пред-

ставляв собою невелику колекцію різноманітних предметів, пов'язаних з українською історією та культурою. Приблизно з 1900 р. значна активізація зусиль Товариства з розбудови свого музею зумовила прискорення зростання музейної збірки. Концепція українського національного музею передбачала її розвиток одночасно в багатьох напрямках. На практиці на початку 1900-х рр. двома найбільшими складовими збірки Музею НТШ стали археологія та українська етнографія, при цьому систематично поповнювалися й інші колекції музею. Створення, у 1907—1910 рр. першої загальнодоступної експозиції означало, попри її численні недоліки, перетворення Музею НТШ на повноцінну музейну установу, яка у соціокультурному просторі тогочасного Львова репрезентувала український погляд на історію та культурні реалії України.

1. Центральний державний історичний архів (ЦДІА) України у Львові. — Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка, м. Львів). — Оп. 1. — Спр. 22.
2. ЦДІА України у Львові. — Ф. 309. — Оп. 1. — Спр. 33.
3. ЦДІА України у Львові. — Ф. 309. — Оп. 1. — Спр. 35.
4. ЦДІА України у Львові. — Ф. 309. — Оп. 1. — Спр. 42.
5. ЦДІА України у Львові. — Ф. 309. — Оп. 1. — Спр. 58.
6. ЦДІА України у Львові. — Ф. 309. — Оп. 1. — Спр. 2259.
7. ЦДІА України у Львові. — Ф. 3098. — Оп. 2. — Спр. 2.
8. Записки НТШ. — 1892. — Т. 1.
9. Записки НТШ. — 1896. — Кн. II. — Т. X. — Розділ «З Товариства».
10. Записки НТШ. — 1896. — Кн. IV. — Т. XII. — Розділ «З Товариства».
11. Записки НТШ. — 1898. — Т. 23—24. — Розділ «З Товариства».
12. Інвентарна книга Музею НТШ № 1. — № 5560.
13. Листування Михайла Грушевського з М.Т. Біляшівським // Листування Михайла Грушевського. — Т. II. — К. ; Нью-Йорк ; Париж ; Львів ; Торонто, 2001.
14. Листування Михайла Грушевського з Федором Вовком // Листування Михайла Грушевського. — Т. II. — К. ; Нью-Йорк ; Париж ; Львів ; Торонто, 2001. — № 5.
15. Товариства ім. Шевченка // Правда. — Львів, 1889. — Т. II.
16. Хроніка НТШ. — 1900. — Ч. 2.
17. Хроніка НТШ. — 1900. — Ч. 4.
18. Хроніка НТШ. — 1901. — Ч. 6.
19. Хроніка НТШ. — 1902. — Ч. 9.
20. Хроніка НТШ. — 1902. — Ч. 12.
21. Хроніка НТШ. — 1904. — Ч. 17.
22. Хроніка НТШ. — 1905. — Ч. 21.
23. Хроніка НТШ. — 1907. — Ч. 29.
24. Хроніка НТШ. — 1908. — Ч. 33.
25. Хроніка НТШ. — 1910. — Ч. 41.
26. Хроніка НТШ. — 1911. — Ч. 45.
27. Хроніка НТШ. — 1911. — Ч. 48.
28. *Гембарович М*. З історії українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР / Гембарович М., Гургула І., Івасюта М. // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — Вип. 4. — К., 1959.
29. *Гнатюк В*. Наукове Товариство ім. Шевченка: з нагоди 50-ліття його заснування. / В. Гнатюк. — Львів, 1923.
30. *Гонтар Т*. Етнографічні колекції музею НТШ / Т. Гонтар // Записки НТШ. — Т. 223. — Львів, 1992.
31. *Дяченко О*. Олександр Якович Кониський і Наукове товариство ім. Т.Г. Шевченка / О. Дяченко // Наддніпрянська Україна і історичні процеси, події, постаті. Збірник наукових праць. — Вип. IV. — Дніпропетровськ, 2006.
32. *Кушнір В*. Львівський музей Наукового Товариства ім. Тараса Шевченка у 1895—1914 рр. / В. Кушнір // Музейна справа та музейна політика в Україні XX століття. Праці Музею українського народного декоративного мистецтва. — Вип. XLV. — К., 2004.
33. *Кушнір В*. Українське музейництво Галичини і Придніпрянська Україна (кін. XIX — поч. XX ст.) / В. Кушнір // Народознавчі зошити. — Львів, 2006. — № 5—6.
34. *Ломова М*. Етнографічна діяльність Івана Франка / М. Ломова. — К., 1957.
35. *Сапеляк О*. Етнографічні студії в Науковому товаристві ім. Шевченка (1898—1939) / О. Сапеляк. — Львів, 2000.
36. *Сапеляк О*. Українська етнографія в діяльності Наукового товариства ім. Шевченка. Автореф. дис... канд. іст. наук / О. Сапеляк. — Львів, 1998.
37. *Сілецька Л*. З історії експозиції Музею Наукового товариства ім. Шевченка (1895—1939) / Л. Сілецька // Народознавчі зошити. — Львів, 1997. — № 3.
38. *Сілецька О*. Засади діяльності Музею Наукового Товариства ім. Т. Шевченка у Львові / О. Сілецька // Записки НТШ. — Т. 242. — Львів, 2001.
39. *Сіромська Г*. Русько-народний інститут «Народний Дім» у Львові в громадському житті галицьких українців (середина XIX — початок XX ст.). Автореф. дис... канд. іст. наук / Г. Сіромська. — Львів, 2007.

40. *Сметанский И*. Музей Ставропигийскаго Института / Сметанский И. // Юбилейный сборник Львовскаго Ставропигиона. Ч. 11. Временник. Научно-литературныя записки на 1936 и 1937 годы. — Львов, 1937.
41. *Франко О*. Федір Вовк — вчений і громадський діяч / О. Франко. — К., 2000.

Vitalii Kushnir

LVIV SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY'S MUSEUM: FOUNDATION TO CREATION OF FIRST FREE-ADVANCE MUSEUM

Thematic focus of the article has been aimed at the very initial period in the history of the Shevchenko Scientific Society's Museum. Light has been thrown upon some circumstances tied with foundation of the institution. Firm basic principles and factual ways in the development of the museum have been presented. A sum of data as for organizing the first exposition has also been examined.

Keywords: Shevchenko Scientific Society, Shevchenko Scientific Society's Museum, museum collections, museum exposition.

Виталий Кушнир

МУЗЕЙ НАУЧНОГО ТОВАРИЩЕСТВА ИМ. ШЕВЧЕНКО ВО ЛЬВОВЕ: ОТ ОСНОВАНИЯ ДО СОЗДАНИЯ ПЕРВОЙ ОБЩЕДОСТУПНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ

Темой статьи является первоначальный период деятельности львовского Музея Научного товарищества им. Шевченко. Рассмотрен вопрос о создании музея Товарищества, начале формирования его собрания. Определены концептуальные основы и фактические направления развития музея. В статье также освещается история создания первой экспозиции музея.

Ключевые слова: Научное товарищество им. Шевченко, Музей Научного товарищества им. Шевченко, музейное собрание, музейная экспозиция.



Галина КОВАЛЬ

ЕТНОСТИЛІСТИЧНА РОЛЬ ПОРІВНЯНЬ У ПІСЕННИХ ТЕКСТАХ РІЧНОГО ЦИКЛУ

У статті розглядається один із засобів етностилістики — порівняння. Основа фольклорних компаративних конструкцій — психологічне відчуття подібності чи відмінності. За текстами календарного циклу порівняння розкривається як процес: суб'єкт — об'єкт — спільна ознака — образ.

Ключові слова: порівняння, етностилістика, художній образ, річний цикл, календарна поезія.

Сучасна наука вивчає етностилістику фольклорних текстів в різних напрямах — лінгвістичному, літературознавчому, культурологічному. Така зацікавленість очевидна, оскільки це невичерпний масив, що підлягає аналітичним розробкам. Наше завдання — висвітлити проблему у фольклористичному аспекті: представити зображальну, оцінюючу роль порівнянь, передати емоційно величні портретні замальовки, характеристики героїв, предметів, явищ тощо. Як стилістична фігура названий засіб вивчався ще з часів формування традиційної поетики, коли закладалось підґрунтя теорії художнього образу та тропів.

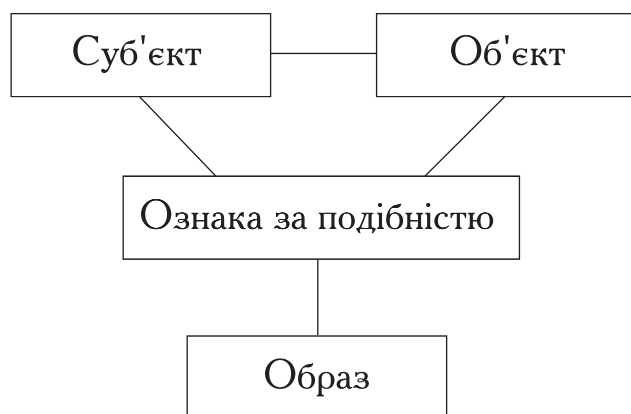
Порівняння формує художньо-образну систему фольклорного тексту. «Перед нами не раціональна розсудливість, а образне, картинне мислення, яке не має меж і не завжди підпорядковується законам логіки» [15, с. 80]. Це один із давніх способів осягнення і найменування навколишньої дійсності, означення предметів і явищ, їх оцінка, що образно, емоційно характеризують людину, природу, ситуації. О. Потебня зазначив, що сам «процес пізнання є процес порівняння» [21, с. 255]. Компаративні конструкції формуються на психологічному відчутті подібності, а це основа творчої сили розуму, яка впливає на відчуття. У фольклористиці порівняння вважається «універсальним тропом поетичної мови» [27, с. 313], побудованим на зіставленні двох предметів, понять, станів.

Основний вектор, закладений у поняття, — образне мислення, відображення чуттєвого сприйняття дійсності. Така конструкція властива для української календарно-обрядової жанрової палітри (колядок, щедрівок, риндзівок, веснянок, гаївок, купальських, русальних петрівчаних та обжинкових пісень). У фольклорному тексті порівняння пояснюється прагматичною інтенцією, через емоційний, естетичний ефект. Це засіб вираження найтонших відтінків поняття, який підсилює емоційність мови. Досить часто предметом порівняння виступають культурні концепти, які мають яскраві психологічні забарвлення, характерні саме для національної картини світу, специфічні реалії дійсності. Через наївне бачення людиною світу простежуються порівняльні складові. Структурний компонент порівнянь у фольклорі підтверджує тезу про те, що народна мова цінує короткі лаконічні конструкції й уникає складних, громіздких фраз.

Порівняння мають різні форми вираження, але в піснях річного циклу продуктивними виявилися про-

сті, які творяться за допомогою сполучників «як», «ніби», «що» та ін. Майже весь арсенал цих засобів спрямований на створення портрета персонажів.

У календарних творах домінуюче місце посідають конструкції, в яких реалізуються порівняння як процес: те, що порівнюється (суб'єкт), те, на підставі чого порівнюється (основа), те, з чим порівнюється (об'єкт). Об'єктна частина (власне порівняння) знаходиться у постпозиції до суб'єкта. Тому етнопоетичне порівняння подається за такою моделлю:



В основі цієї схеми домінантним є уподібнення, що маркує значення імітування, копіювання нових рис предмета чи явищ. Ознака може виражатися за кольором, формою, відчуттям, якістю тощо. О. Потебня зауважив: «І в слові, і в розвинутому порівнянні висхідна точка думки є сприймання явища, яке безпосередньо діє на почуття» [22, с. 64].

Суб'єктом часто виступає людина, скажімо, *дівчина*, відповідно об'єктом — *зоря:* «До церкви йшла, як зоря зійшла» [18, с. 57.], «А ще красніца в батечка дочка, Як з церкви ішла, як зоря зійшла» [26, с. 51], «А ще красніша дівчина ваша. По хаті ходить, як зірка сходить» [28, с. 445], «Гаїлова дочка на вулицю вийшла, як зіронька вийшла» [24, с. 20]. Традиційне порівняння дівчини із зорею є досить поширеним у всьому фольклорному етнопісенному фонді. У календарній поезії символічні астральні образи досить часто залучаються до компаративістичних форм. Цей зв'язок пояснюється тим, що зоря — це ідеальний символ дівчини, жінки, довершеної краси [8, с. 113].

Щоб передати ідеальність образу дівчини, залучається об'єкт порівняльної конструкції — *свічка*, яка етимологічно пов'язана зі значенням світлий, білий: «До церкви йшла, як зоря зійшла, У церкві стоїть, як свічка горить» [11, с. 329] Об'єкт представлено в дії (горить), а це відображає динаміку людського життя, що асоціативно поєднується з вогнем, світлом, молодістю, згасання — смерть.

Об'єктом порівнянь часто виступають флорообрази, для прикладу — *квітка*: «Якби я така, як квіточка цеся» [16, с. 48]. Загальнофольклорний образ квітки варто розглядати як щось прекрасне, довершене, ідеальне, а особливо у компаративі.

Для поетизації вербальних текстів залучається зі світу флори образ ягід у зменшено-пестливій формі: «Це моя дочка, як ягідочка» [16, с. 54]; «Сама молода так, як ягода» [24, арк. 8]. Саме тут спільна ознака об'єкта і суб'єкта — краса, налитість, що асоціюється з молодістю. Такі влучні аналогії утворюють етнопоетичне порівняння, вимальовуючи ідеально досконалий образ української дівчини.

У календарній поезії зрідка трапляється об'єкт порівнянь — фауннообраз *бджола:* «Як пішла ж вона, як бджілочка по медочку» [18, с. 114]. Бджола у народній традиції наділялась жіночою символікою. У компаративній конструкції, де об'єкт та суб'єкт зображений у русі, створюють динамічний образ працьовитої дівчини. Варто зазначити, що в давніх слов'ян бджола символізувала й кохання, бо поєднувала в собі «солод меду та гіркоту жала» [20, с. 21].

Річний цикл супроводжують тексти, де в порівняльні форми залучаються орнітологічні образи: «Ой на Івана на Купала, Вийшла Марія, як та пава» [10, с. 408]. Пава — великий південноазійський птах родини фазанових, самці якого мають яскраве оперення і довгий барвистий хвіст, що розпускається у вигляді віяла. У народнопісенній традиції цього птаха розглядають як символ краси, розквітлої дівочої молодості [9, с. 429.] У зв'язку з цим компаративне значення відображає портретне окреслення героїні: ошатність, краса зовнішнього вигляду. Влучно підібраний образ (пави) вжитий для того, щоб передати окремі деталі, властиві лише йому. У весняниці об'єкт змінюється на лебідку: «Гуляю, гуляю, Як білая лебедонька на тихім Дунаю» [10, с. 206]. У цьому тексті дещо інше сприйняття об'єкта, який передає відмінне від попереднього уявлення пишності, краси на ніжність. Оскільки лебідь (лебідка) вважається символом чистоти як фізичної, так і духовної, тому асоціюється з дівчиною. Як бачимо,

основою порівняння необхідно вважати домінантну ознаку чи ряд ознак. Компаративна конструкція функціонує лише за умови специфічних семантичних відношень між суб'єктом і об'єктом порівняння. Їх не завжди сприймаємо як тотожні, проте часто вони є співвідносними одиницями.

Загальний образ складається з окремих зовнішніх деталей. Так, до порівняння беруться окремі частини тіла — обличчя в демінутивній формі (личко), як суб'єкт, об'єкт — яблучко: «Біле личко, як яблучко» (обжинкова) [10, с. 446], «У мене личко, як яблучко, Сама — калина» (купальська) [10, с. 383]. Тут превалює візуальне сприйняття ідеальної форми, кольору яблука, яке переносять на суб'єкт (личко). Аналіз пісні дає підстави говорити і про другу частину: «Сама — калина», де теж наявна порівняльна конструкція, проте з опущенням сполучника. Одним із способів творення порівнянь використовується форма ототожнення:

Вырыває си чом чорне терня,
Прикладує си д'свойим вічийкам:
Дай же, Богойку, такі вічийка, як сесе терня,
Вырыває си чом маків цвіток,
Прикладає си д'свойим личийкам:
Дай же, Богойку, такі личейка, як маків цвіт
[26, с. 50].

Традиційними об'єктами порівнянь виступають «терен» та «маків цвіт». В основі етностилістичного вираження закладено форму (круглу) та колір (чорний, ніжнорожевий), які через асоціативне ототожнення творять ідеальний образ дівчини. Тут виявляється деталізоване мислення української пісенної традиції: проведення аналогії, в основі якої — якість кольору та форми. Такий етнообраз формується через народне художнє уявлення, мислення, емоції.

У компаративістичну форму вкладається не лише деталізоване, а й цілісне значення, тобто суб'єктом виступають не окремі частини тіла, а вже узагальнене поняття краси, неординарний об'єкт — літня роса: «А дівоцька краса, як літня роса» [10, с. 172]. Образно та експресивно характеризує дівчину народне порівняння через явище природи. На фізичному рівні роса тлумачиться як краплі води, що осідають на поверхні ґрунту, рослин та інших предметів, коли з ними стикається охолоджений приземний шар води [6, с. 1086]. Етнопоетичне образне мислення влучно конструює компаративістичні пари, взяті з навколишньої природи. В об'єкт (літня роса) закладено як темпоральні значення (літо), отже, молода, так і візуальні чинники (наповненість, чистота, зрілість), що співвідносяться із зовнішнім та внутрішнім сприйняттям об'єкта, а все це виливається в один конкретний образ — вродливої дівчини.

За народними уявленнями, роса — це благодатна небесна волога. Саме в літній період вона найбільш наповнена, цілюща. В окремих текстах наявний мотив — святий Юрій відмикає небо і випускає росу, з нею ж першу зелень, тепло: «Відімкнути небо — випустити росу, Випустити росу — дівочу красу». Через порівняння формується ідеальний образ дівчини, особливо її зовнішній вигляд: одяг, прикраси:

Ходить Параня по покоїку, з ружи квіт,
На ній сукенка, як на панєнці, з ружи квіт,
На ній коралі, як на панєнці, з ружи квіт
[25, с. 31].

Значно менше в порівняльних конструкціях залучається образ парубка, поетизація його зовнішності. Проте у збірнику В. Гнатюка ми натрапили на гаївку, де суб'єктом виступають очі парубка, об'єктом — терен. «А у сусіди єден син, єден син, Сподобав ми ся, вражий син, вражий син. Там то оченьки, як тернок, як тернок. Там то бровоньки, як шнурок, як шнурок» [7, с. 201]. Народнопоетичне порівняння моделює відповідний спектр ознак подібності (за кольором та формою), в основі якого образно-асоціативне мислення. З одного боку, це портретна деталь, а з іншого — наповнення внутрішнім психологічним змістом стає знаком духовного життя людини.

Стале порівняння характерне для всієї фольклорної традиції, суб'єкт якого — *парубок*, об'єкт — *місяць*: «Ой красеню ясен, як місяць» [7, с. 21]. Інколи об'єкт конкретизується: «Їздить Богданко поміж копами, Як ясен місяць поміж зорями» [11, с. 143]. Образно культивується його військова характеристика. Щоб краще її виписати, герой наділяється надзвичайними атрибутами — шаблею, конем тощо (кінь «ударив копитами, як грім на небі, засіяли шаблі, як сонце з хмари») [14, с. 340], («падали кулі, як дробен дожджі, падали огні, як ясні зорі, падали мечі, яко місяці» [27, с. 39]). Метафоричні порівняння в зацитованому творі передають глибину народного мислення настільки влучно, що чітко постають в уявленні слухача. Такі образи в усній словес-

ності належать до високомистецьких. З цього приводу Б. Рубчак писав: «Чи може бути вдаліший образ меча, як у порівнянні його з місяцем («блиснемо мечем, ясен місяцем») [24, с. 27—28], «За нами кулі, як бджолы гули» [5, арк. 220] — ця конструкція скоріш за все побудована на звукових асоціаціях за подібністю та чисельністю. Із загальної тенденції порівнянь вирізняється така, де суб'єктом є предметна реалія — військове знаряддя, а об'єктом — абстрактне поняття: «За ними мечі, як блиск на небі» [1, арк. 10]. Таким чином, створюється етнопоетичний візульний образ яскравого сяяння, світіння.

Інший рівень фольклорного мислення, який розкриває портретні характеристики, створює певний образ, уводячи до порівняльних форм суб'єкт — одяг, взуття: «На нім шепочка, як з баранчика, На нім чобітки, як фіялочки» [14, с. 21]. Перша частина «шепочка, як з баранчика» вказує на добротність матеріалу, а, отже, багатство, заможність, друга — «чобітки, як фіялочки» — демонструє асоціацію за кольором, крім того «сафіяночки» (сап'яночки) — чоботи з тонкої м'якої шкіри найрізноманітніших кольорів. В іншому тексті аналогічно сформоване порівняння за ознакою кольору: «Чорная шапочка, як галочка» [10, с. 408].

До компаративних конструкцій залучається не лише одна особа, а навіть цілий ритуальний гурт — колядники: «Вже-смо то вам вищебетали, Як ластовонька в ґонтовім домі, Як соловієць в вишньовім саду, Як перепелонька близь береженька» [13, с. 291]; «Ми іще краще защебечемо, Як соловейко при тузі в лузі, Як зозуленька на нових дворах». В тексті наведеної колядки зображено орнітологічний об'єкт, який розкриває темпоральне значення (річний час). Соловей, ластівка, зозуля — образи-символи птахів, які приносять звістки про настання весни (літа). Ототожнення їх з колядницьким гуртом змоделювало влучне етнопоетичне порівняння, оскільки колядки сповіщають про новорічно-різвяний період.

Звернемо увагу ще на одну деталь в тексті — це простір перебування орнітологічних образів: «в ґонтовім домі». Ґонт — покрівельний матеріал у вигляді тонких дощок. Ними покривали будинки більш заможні селяни, бідніші — соломою. Це своєрідна вказівка на заможність господаря. Сад — окраса обійстя українця, невід'ємна частина національного пейзажу. У фольклорі — це батьківський двір, дім. Варіант із Бойківщини:

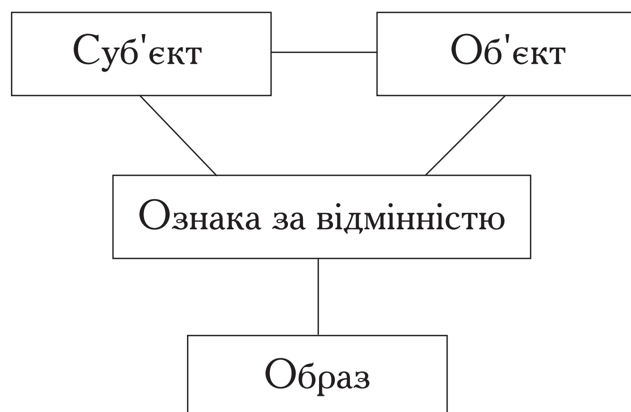
А що мы ту вам защебетали,
Як соловейко при калинойці,
Як ластівочка у нові стрісі [27, с. 29].

Опоетизовуються та стають суб'єктом порівнянь обрядові атрибути, зокрема, вінок, а за принципом віднаходження подібності розкриваються об'єкти — сонце, місяць, яблуко, спільною ознакою яких є округла форма: «Везем тобі віночок, як сонце» [26, с. 44], «А наш вінойко красний, як місячейко ясний» [10, с. 477], «А наш віночок красний, Як в небі місяць ясний» [28, с. 442], «Вийся, вінойку, гладко, як червоненьке ябко» [2, арк. 1]. Все це формує загальний образ урожаю.

Характерним для українського поетичного мислення є те, що для компаративістичних моделей беруться зовсім прості, приземлені, господарські речі. Так, в обжинковій пісні виявлено суб'єкт — зібрані копи (урожай), фіри (господарський транспорт), а об'єкти — зорі, хмари, вжиті в демінутивній формі: «Стоять копойки так, як звіздойки, Їздять фіройки так, як хмаройки» [4, арк. 13]. Тут посилено спрацьовує асоціативне зорове сприйняття, що має особливий емоційний та естетичний вплив на слухача. Як бачимо, художньо-образні порівняння, з одного боку, зовсім прості, з іншого — ускладнюють текст, розширюють уявні рамки. Порівняння передається в гіперболічній формі: «Жито, як лоза» [19, с. 332], «Накладемо ж кіп, як на небі звізд» [20, с. 109] «Закладемо стіжки, як земля вширки, Як земля вширки, до неба ввишки» [22, с. 111], «Рясен віночок, рясен, А ще висший від колів, А ще красший від зорів, А ще висший від плота, А ще красший від злота» [2, арк. 2]. Геометрична інтерпретація об'єкта варіюється в межах неможливого. Максимальні розміри метафоризуються, переходячи в гіперболу. У такий спосіб подається динаміка об'єкта, його градація: «кращий від зорів, від злота».

Ще одна модель порівняльних конструкцій, яка за чисельністю значно менша.

За формою їх ще називають заперечними порівняннями, у них аналогічно зіставляються предмети чи явища, але в заперечній формі. У тій частині порівняння, яка має форму заперечення, виділяються ознаки, що підкреслюють якусь рису (чи риси) предмета зображення. Домінуючим елементом в таких



конструкціях є вже не подібність, як у більшості текстах, а відмінність. Яскравим прикладом є веснянка з Колодяжного:

Та нема свекра,
Як рідний татойко.
Та нема свекрухи,
Як рідна матюнка,
Та нема рідніше,
Як моя родина [17, с. 22].

Порівняльна конструкція розкривається через відмінність, а точніше — розрізнення, протиріччя образів: «батько», «мати», «свекор», «свекруха». В основі компаративного компонента закладено несхожість та протиставлення.

На запереченні побудовано етнопоетичне порівняння в колядці: «Я й не поповна, не корольовна, Я в татка дочка, як ягодочка» [5, арк. 213]. Важливо, що акцентації на соціальному стані (поповна, корольовна) немає. Далі залишається стабільна модель — суб'єкт (дівчина), об'єкт (ягодочка), домінуюча ознака — природна краса. В іншому варіанті колядки, яка має схожу порівняльну конструкцію, бачимо окремі нюанси з уточненням на приналежність батьківства: «Я не королевна, я й не попівна, Я Михайлова дочка, як паняночка» [5, арк. 216]. Порівняння, побудовані за принципом заперечення, допомагають виділити в суб'єкта певну ознаку, яка пов'язана зі спорідненістю об'єкта. Такий принцип руйнує тісний взаємозв'язок, таким чином загострюючи враження. У подібній моделі порівняльної конструкції обов'язковим є частка не, яка розділяє на основі спільної ознаки суб'єкт та об'єкт.

Отже, розкрито роль одного із засобів етностилістики — порівняння. Представлено дві моделі компаритивних конструкцій, які чітко формують творення фольклорного образу, в основі якого закладено народне асоціативне мислення. Усе базується на антропоцентризмі, розкриваючи ідеальні образи (дівчини, парубка). Домінантними постали вербальні характеристики з поетичних текстів, проте не залишилися поза увагою знання народних традицій, вірувань, символіки, з якими усталені фольклорні вислови перебувають у постійному взаємозв'язку.

1. *Бохенська Є.* Пісні і колядки, щедрівки / Є. Бохенська ; зап. у Перегінську на Станіславівщині. 1908 // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України. — Ф. 28—3. — Од. зб. 198. — Арк. 10.
2. *Зубрицький М.* «Кониць нивойці, кониць» : обжинкові, побутові пісні та ін. / М. Зубрицький ; зап. в Ясениці Масьовій пов. Турка та в інших місцях. 1880 р. — Ф. 28—3/67. — Арк. 1.
3. *Роздольський О.* Пісні історичні, соціально-побутові, весільні, календарно-обрядові. Дашава Стрийського пов. / О. Роздольський // Наукові архіви рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України. — Ф. 40—1. — Од. зб. 23. — Арк. 8.
4. *Роздольський О.* Пісні історичні, соціально-побутові, весільні, календарно-обрядові. Дашава Стрийського пов. / О. Роздольський // Наукові архіви рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України. — Ф. 40—1. — Од. зб. 76. — Арк. 13.
5. Українські колядки та щедрівки // Рукописний збірник. — Папка № 2. — Арк. 213, 216, 220.
6. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. — К. ; Ірпінь : Перун, 2003. — С. 1086.
7. Гаївки / зібр. В. Гнатюк ; мелодії схопив на фонограф Й. Роздольський ; списав Ф. Колесса // Матеріали до української етнології. — Львів, 1901. — Т. 12. — 267, 100 с.
8. *Дмитренко М.* Символи українського фольклору : монографія / М. Дмитренко. — К. : УЦКД, 2011. — 400 с.
9. *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури. Словник-довідник / В. Жайворонок. — К. : Довіра, 2006. — 703 с.
10. Ігри та пісні: весняно-літня поезія трудового року / упоряд., передм. і прим. О.І. Дея ; нотний матеріал упоряд. А.І. Гуменюк. — К. : Наукова думка, 1963. — 408 с.
11. Колядки та щедрівки: зимова обрядова поезія трудового року / упоряд., передм. і прим. О.І. Дея. — К. : Наукова думка, 1965.
12. Колядки і щедрівки / зібр. Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1914. — Т. XXXV. — 269 с.
13. Народні пісні з батьківщини Івана Франка / зібр. та упоряд. В. Сокіл. — Львів : Каменяр, 2003. — 407 с.

14. Народные южнорусские песни / изд. А. Метлинского. — К. : В университетской топографии, 1854.
15. *Павленко Є.І.* Порівняння як граматична і стилістична категорія / Є.І. Павленко // Мовознавство : збірник. — 1970. — № 30.
16. Пісні Буковини / записав та упоряд. А.Ф. Яківчук. — К. : Музична Україна, 1990.
17. Пісні з Колодяжна / зап., упоряд. і прим. О. Ошуркевича. — Луцьк, 1998. — 152 с.
18. Пісні Сумщини / фольклорні записи В.В. Дубравіна. — К. : Музична Україна, 1989.
19. Поліська дома / зібр., упоряд. і прокомент. В. Давидюк. — Луцьк : Твердиня, 2008. — Вип. 3. — 404 с.
20. *Потапенко О.* Бджола / О. Потапенко, Я. Потапенко // Словник символів культури України / за загальною редакцією В.П. Коцура, О.І. Потапенка, М.К. Дмитренка. — К. : Міленіум, 2002. — С. 21—22.
21. *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных песен / А.А. Потебня. — Варшава, 1887. — Т. 2. Колядки и щедровки. — 809 с.
22. *Потебня О.О.* Естетика і поетика слова / О.О. Потебня. — К., 1985.
23. *Рубчак Б.* Уваги до засобів народної поезії / Б. Рубчак // Сучасність. — 1963. — № 4. — С. 27—28.
24. *Смоляк О.* Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури / О. Смоляк. — Тернопіль : Астон, — 2001. — Ч. ІІ.
25. Українські народні пісні в записах М. Гайдая / голов. ред. Г.А. Скрипник ; наук. ред. і упоряд. М.М. Гайдай ; НАНУ, ІМФЕ ім. Т. Рильського. — К., 2010.
26. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібр. В. Сокіл та Г. Сокіл. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1998. — 616 с.
27. *Чорнопиский М.Г.* Порівняння / М. Чорнопиский // Українська фольклористика. Словник-довідник. — С. 313.
28. *Шемберко Т.* Астральний культ та його трансмісія у сучасному календарно-обрядовому фольклорі Західної Волині / Т. Шемберко // Нове життя старих традицій. — Луцьк, 2007.

Halyna Koval

ETHNICAL STYLISTICS OF COMPARISONS AND THEIR ROLE IN THE SUNG TEXTS OF CALENDAR CYCLE

The article deals with comparison as one of the devices in ethnical stylistics. The ground for comparative folklore constructions has been supplied by a psychological feeling of similarity or difference. In texts of calendar cycle comparisons have been developed as a process, i. e. a subject — an object — a common feature — an image.

Keywords: comparison, ethnical stylistscs, artistic image, calendar cycle, calendar poetry.

Галина Коваль

ЭТНОСТИЛИСТИЧЕСКАЯ РОЛЬ СРАВНЕНИЙ В ПЕСЕННЫХ ТЕКСТАХ ГОДОВОГО ЦИКЛА

В статье рассматривается одно из средств этностилистики — сравнение. Основа фольклорных конструкций — психологическое ощущение сходства или отличия. По текстам календарного цикла сравнение раскрывается как процесс: субъект — объект — общий признак — образ.

Ключевые слова: сравнение, этностилистика, художественный образ, годовый цикл, календарная поэзия.



Марія САВКА

СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКІ МОТИВИ В ЗИМОВІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ ВОЛИНІ
(за матеріалами Горохівського району Волинської області)

На основі власних польових етнографічних записів та залучених для порівняння джерел розглядається різдвяно-водохресна обрядовість мешканців Горохівського району Волинської області під оглядом її сільськогосподарської спрямованості.

Ключові слова: Волинь, Горохівський район, Різдво, Новий рік, Водохреще, дідух, кутя, посівання.

У традиційно-побутовій культурі українців, зокрема і волинян, календарні звичаї та обряди завжди посідали вагоме місце, адже були пов'язані з повсякденним життям українця-хлібороба. Це стосується і зимової календарно-побутової обрядовості, яка досліджена ще недостатньо.

Розглянемо конкретні звичаї та обряди, за допомогою яких автохтони Волинського краю намагалися забезпечити врожайність зернових та плодових культур упродовж поточного року, а також добрий приплід свійських тварин. Оскільки найповніше такі народні звичаї, вірування та передбачення збереглися у структурі різдвяно-водохресного циклу зимових свят, то докладно торкнемося саме них.

Джерельну основу дослідження становлять польові етнографічні матеріали, записані автором у липні 2010 р. на теренах західної Волині, а саме в Горохівському районі Волинської області [2].

Важливим атрибутом зимових свят українців, зокрема і волинян, був сніп збіжжя, якого у досліджуваній місцевості називали «дідухом», «дідуганом», «снопиком» [2, арк. 32, 41, 83, 93, 115, 168]. Саме його на Першу Коляду, тобто напередодні Різдва, господар вносив до хати та ставив на покуть. Зазвичай колядкового снопа жителі Горохівського району робили із пшениці, жита та вівса, подекуди додаючи ще й ячмінь: «Ше був такий спеціально сніп — дідух такий — колоски вбрані квітками. Перед Різдвом ше калини червоної в той сніп [додавали]. Ставили на покутя того снопа. Тепер, то вже не ставлять [...]. Всякого збіжжя брали, яке було. В більшости — жито, пшениця, ячмінь» [2, арк. 47].

Вносячи снопа до хати, повсюдно в Україні виконували ряд обрядодій. Так, на Бойківщині газда вносив снопа до хати промовляючи: «Дай, Боже, щастя, здоров'я з Святим вечіром! Жеби Господь допоміг в радости, в веселости тоти свята упровадити, а на другий рік ши красніших діждати!» [7, с. 23—24]. Подібно чинили й на етнографічній Волині. На теренах Кременецького району Тернопільської області господар у цьому випадку промовляв: «Добрий вечір! Іде до хати сніп, щоб всі були здорові на всьой вік» [5, с. 221]. Натомість у селах Гощанського району Рівненської області, де «снопика» вносив до хати господар або маленькі діти, примовляли: «Добрий вечор! Приїхала «коляда» з курчатками, з гусенятками, з поросятками, з телятками приїхала!» [1, арк. 45]. Важливо, що так про-

мовляючи, у згаданій місцевості також відтворювали голоси домашньої птиці та свійських тварин: «Як йти в хату, то треба квокати, квоктати, мукти, бекти, присидать на присядки, шоб були квочки, шоб корови отелилися, шоб поросятка родилися» [1, арк. 103]. Стосовно ж досліджуваного нами Горохівського району Волинської області, то ніхто з опитаних респондентів вже не зміг згадати дій чи примовлянь під час внесення різдвяного снопа до хати. Однак мало не кожен із них наголошував, що дідусі та батьки щось в таких випадках приказували, але вони вже не пам'ятають цього.

Разом із «дідухом» приносили до хати також сіно та солом'яні «кулі» (околоти), які називали «дідом». Сіном встеляли покуть та стіл під скатертиною, «бо Спаситель родився на сіні», «бо Мати Божа в яслах породила Ісусика на сіні» [2, арк. 20, 168]. «Діда» ж розстеляли по долівці. Зазвичай по ньому качалися діти та спали у різдвяну ніч [2, арк. 7, 128]. З соломи, що знаходилась на долівці, повсюдно на Волині крутили перевесла, якими обв'язували дерева, щоб краще родили. Другого або третього дня Різдва, на Новий рік або після Водохреща (на Івана) околоти виносили з хати та палили в городі: «Постелять на свято та й діти качаються по тій соломі [...]. То на другий день «палили діда». Казали, зараня до схода сонця позамітати, повимітати і «діда» того палити» [2, арк. 128]; «Нанесуть соломи, настелять кулів. А на другий день Різдва винесуть, запалять — дивляться: куди дим іде — то туди замуж піде» [2, арк. 95]; «Солому колись стелили, я ше маленька була. Підлоги ж не було. Ми по тій соломі куверкаємось. А на третій день замітали, виносили і палили [...]. Казали, шо тре «спалити діда» [2, арк. 122]. Інколи на теренах Волині таким способом спалювали й просте сміття [2, арк. 143, 163; 9, s. 99]. При тому, згідно з уявленнями волинян, попіл від спалених «кулів» та сміття набував магічної сили. Так, відповідно до матеріалів Б. Сокальського, попіл від спалених кулів розсипали по полі в тих місцях, де росли бур'яни, вірячи, що після цього вони зникнуть [10, s. 178]. Жителі колишнього Кременецького повіту пояснювали, що сміття, яке протягом трьох святкових днів було в хаті, виносили та палили біля воріт, щоб убезпечити дім від злого [9, s. 99].

«Снопика» й сіно виносили з хати по святах, після того, як священик окропив господу. Сіно давали з'їсти худобі, щоб була здорова, або робили з нього гніздо для квочки, щоб багато курчат висиджувала: «Стелити під квочи, бо кажуть, буде добре квока сидіти і курчатка висиджувати» [2, арк. 116]; «З тим сіном, то найбільше десь так кладуть, шоб воно полежало. Як першу квоку садять, то на тому сіні класти. Зробити гніздо і зверху положити» [2, арк. 121]. «Дідуха» частенько давали з'їсти худобі або витереблювали з нього зерно, а потім додавали до посівного: «Як начиналася сівба, то домішували до зерна посівного» [2, арк. 143]; «Він [дідух. — *М. С.*] стоїть цілі м'ясниці [...]. Є навіть так, шо молотять те зерно, а потім вмішують як сіють на другий рік зерно в полі» [2, арк. 170].

Поширеним на досліджуваних нами теренах був також звичай обв'язувати соломою фруктові дерева та лякати їх, щоб рясніше родили. Цей обряд мешканці Горохівського району виконували на Багатий вечір перед Новим роком, або ж на Другу Коляду перед Водохрещем: «Дерево обв'язували, казали, на Багатий вечір. Обв'язували дерева перевеслами, лякали, [що будуть] рубати. Каже: «Як не будеш родити, то я тебе буду рубати!» [2, арк. 128]; «Перевесла такі робили і обв'язували [...]. На Багатий вечір. Шоб расніше родило. Постукували. Так, чи ножа, чи сокиру — постукували. Так лякали» [2, арк. 10]; «Ше й босими ногами по снігові [ходили]. Нароблять перевесел і босими ногами кажну яблуню чи грушу підв'язували. То я підв'язала і обшкрабала [стовбур]. Казала: «Якшо не вродиш, то зрубаю. Якшо не вродиш, то зрубаю!» [2, арк. 170]; «Я була мала, мій тато беруть мене, свячену воду. Я ношу воду свячену, а вони з кропилцем з колосся [...]. І тато йдуть святять і ше тако постукують: «А будеш родити, а будеш родити?» Наб'ють. Та ше й перевеселко зав'яжуть» [2, арк. 34].

Магічного значення під час різдвяно-водохресних свят набувало також зерно. Ми уже згадували, що зерно із «снопика» мешканці Волині віддавали худобі, щоб була здорова, а також додавали до посівного, маючи на меті таким способом покращити майбутній урожай зернових. Крім того, магічним значенням наділяли пшеницю, якою маленькі хлопчики вранці на старий Новий рік посівали будинки своїх односельчан, вітаючи їх словами:

Сію, вію, посіваю,
З Новим роком вас вітаю!
Роди, Боже, жито, пшеницю,
Всяку пашницю!
Коноплі до стелі,
А лен по коліна,
Шоб вас голова всіх не боліла!» [2, арк. 43].

Після того, як зерно пролежало день у хаті, його виносили. «Посівальну» пшеничку годилося віддати курям або худобі, а також додати навесні до посівного зерна: «Кажуть, шо до обіду того зерна не мона вимітати, а після обіда вимітали те зерно. То одні кажуть, шо курам, а одні кажуть, шо зберігати — навесні сіють. Кажуть, якось, шо є таке повір'я, шо як навесні починається посівна, то, як є посівне зерно [...], то вперед посіяти те посівальне зерно» [2, арк. 50—51]; «Я її на Новий рік не зачіпала. Висипала курам. І була на городі посіяна пшениця, я по ті пшениці ше сійнула — так годиться» [2, арк. 163]; «Курам висипали [...]. Казали, шо будуть файно нестися» [2, арк. 10]. Цікаво, що у деяких місцевостях західної частини Волині хлопчиків-посівальників садовили в хаті. Наприклад, у селах Кременецького району Тернопільської області посівальників садовили в хаті, щоб «все добро сідало», «щоб квочки були» [5, с. 234; 9, s. 100]. Згідно із записами П. Чубинського, хлопчиків, які посівали, просили: «Садь же у нас да посидь, щоб усе добре у нас садилось: кури, гуси, качки, рої и старости» [8, с. 1]. Дехто із мешканців Горохівського району Волинської області зазначив: «Як от сєяти ходять, як він [хлопець] прийде, то тре садовити його на порозі — то буде дуже добре вестися, буде квочка і курчата» [2, арк. 78]; «Обично стараються хлопчика впустити. Він мене посіяв і я його відразу посадила. Посадила його, шоб він сів, бо, кажуть, шо квочки будуть сидати [...]. І якшо є дівчатка, то шоб сватуни були, тре посадити хлопчика, шоб дівчатка заміж ішли. В нас колись була сусідка, вона вічно чекала хлопця. Вона його вгостить і посадить чогось на покутя» [2, арк. 134]; «А ше є так, шо [...] прийде перший посівальник-хлопець, то ведуть там, де кури. Він сідає на порозі» [2, арк. 150].

Особливе місце серед святвечірніх страв належало пшеничній каші — куті, яку на теренах Горохівського району протягом зимових святок подавали на стіл двічі: на Першу (6 січня) та Другу Коляду (18 січня). Зерна пшениці намочували у воді, очищали (товкли у ступі, відбивали прачем у полотняному мішку або вдаряли мішком із зерном кілька разів об твердий предмет), просівали, а відтак промивали водою і намочували на ніч: «Перемивається вона, обтовкується. Колись були ступи і товкачі, і ногами товкли — та верхняя шолоха обсипалася. На решето [насипали] — просівали, просушували. Мили тоді. Як вже варити її, треба було дуже заравня встати» [2, арк. 142]. Часто респонденти згадували також про те, що давніше в досліджуваній місцевості, зрештою, як і на інших теренах України, побутував звичай варити кутю у новому горщику: «То ше йшли, то я знаю, мама йшли на базар і мусово було купити того горщика. І вже його там попарать, виварать, і тоді вже в ньому кутю варили» [2, арк. 115], бо «казали, шо як варилася вона вже в жирному — не вмиється так [шоб був зовсім чистий], — то вже не пісна», «щоб нічим не чути було, не пахло» [2, арк. 142, 14]. Страву готували так, щоб уся вода википіла, а кутя була твердою і набубнявілою. Під час того, як кутя варилася, не годилося додавати до неї ні солі, ні цукру, ні будь чого іншого [3, с. 105]. Лише перед безпосереднім вживанням страву перемішували та додавали до неї мед, цукор, тертий мак, а нині також горіхи, ізюм тощо.

Власне із кутею жителі Волині пов'язували чи не найбільше способів забезпечення доброї врожайності на наступний рік. Так, мешканці досліджуваного нами району вірили, що водою, яка залишилася після полоскання куті, треба підливати фруктові дерева, щоб краще родили: «Кутю завше як варим, замочуємо звечора. Ту воду, шо сцідити звечора, то, кажуть, треба вилити під таке дерево, шо не родить. То, кажуть, шо буде стільки плодів, скільки кутів в каструльці» [2, арк. 47]; «От на Першу Коляду, як кутю зварать і сціджували ту юшку, як миють, то ту юшку зціджували в якусь посудину, а на Богатий вечір підливали — то, казали, [шо] будуть дуже родити дерева» [2, арк. 117]. (Подекуди фруктові дерева також підливали помиями із святкового стола: «І вот вже на Писану Коляду, як понаїдаються, вже повечерають, то ложки помиють і виносять під кажну яблуню, грушу, горіха підливають. То, кажуть, [шо] буде дуже расно рости» [2, арк. 111]).

Після того, як кутя була готова, господиня переносила її на покуть на сіно. Давніше в багатьох місцевостях України, зокрема й на Волині, побутував звичай переносити кутю на покуть у рукавицях. Так, жителі Гощанського району Рівненської області наголошували: «Несе кутю хазяїн в рукавицях, шоб не самими руками» [1, арк. 103]. Подібно поводили себе у минулому і на теренах Полісся. Тут, зокрема, від цього дійства начебто залежав урожай наступного року: «От уже батько ньос в рукавицях, щоб не голиє руки, і так приказував: «Щоб так вороб'ї не бачили ніякої пашні, як я не бачу те, що я кутю несу на покуть!» [6, с. 204].

Під час перенесення куті на покуть жінка, а також маленькі діти, квоктали та присідали, щоб кури велися і квочки курчат висиджували: «Як нести кутю, [то] треба квоктати, шоб квоки були. А хтось, як є діти, ціпали — шоб курчата були. Поставити її і сісти — шоб квоки сідали» [2, арк. 121]; «Я, як кутю вару, сіна кладу. Кутю беру і йду на покутя, і квокчу, і [говору]: «Іде кутя на покутя, кво-кво-кво!», — і маю квоки» [2, арк. 32]; «Ставили кутю на покутя і ше приказували: «Кутю, кутю на покутю!» Шоб були квоки і родилися курчата» [2, арк. 142]. Інколи квоктали та відтворювали голоси домашніх тварин під час перемішування куті або безпосередньо під час вечері: «Вже на столі сіно клали, застеляли. Як мішали кутю, то казали: кво-кво-кво» [2, арк. 77]; « А ше під час вечері, як є діти малі, то лізуть під стіл і коткудакають, гавкають — ну, шо хочеться, шоб велося [...], корови — то мукають» [2, арк. 51].

Забезпечити врожай на наступний рік намагалися також дотримуючись звичаю підкидання куті до стелі, який жителі Горохівського району виконували на Першу чи Другу Коляду: «Батько брав кутю, молився. Брав першу ложку куті і кидав на стелю. І там, як причіпиться зернятко (чи десять, чи більше), то буде великий урожай, а як впаде назад, то буде недород» [2, арк. 143]; «І колись-колись кутю зваримо, пожуємо і кидаємо догори, до стелі. І скілько крупок там приліпиться, то стілько в жнива півкопів нажнеш. А якшо не приліпиться, то жодної не нажнеш, бо ти вже лєдаща» [2, арк. 110]; «До стелі [кидали]. То кілько вчепиться, то він тілько зароби[ть]. Як от вже за колгоспу, то тілько метрів зароби, а як ше раніше, то тілько кіп вроди» [2, арк. 7]. Цікаво, що подекуди на теренах Волині поряд із таким поясненням побутують й інші: «То господар, як має пасіку, то кидав кутю до стелі, шоб приліпалось, шоб пчоли роїлись» [5, с. 224—225]; «Скільки зернин пшениці залишилося на стелі, стільки буде зерна в колоску в наступному році або скільки буде овечок» [9, s. 97]; «Ну ше, правда, кутю підкидали. Хто підкидав, то так з банічка під стелю: як прилипне до стелі, то, кажуть, рік буде водиться» [1, арк. 41].

Притаманним звичаєм для етнографічної Волині в минулому було також ритуальне запрошення на вечерю морозу, що залежно від локальної традиції, приурочувалось до днів напередодні Різдва, Нового року чи Водохреща. Згадували про подібний звичай і мешканці сіл Богунівка, Гумнище та Липа досліджуваного нами Горохівського району. Наведемо красномовні свідчення наших респондентів: «Мороза кликали, шоб не замерзав [...]. З кутьою [...]. Кидали надворі. От діти йдуть: «Не заморозь нам ні курчатка, ні каченятка, ні гусятка!», — і киньте вверх» [2, арк. 96]; «Як посідають вечеряти, колись мій батько візьме лобка, вріже з хліба, положе сюди куті і каже: «Морозе, Морозе, ходи до нас вечерати. Як не прийдеш сьогодні — то не приходь николи!», — і поставе на окні чи там де. Тоді сідаєм вечеряти» [2, арк. 100]. Інколи «Мороза» заміняла «Зима». Так, жителька с. Липа розповідала: «Є Писана Коляда — то вже перед Горданею [...]. А тоді, вже як вечераєм, то кличим Зиму їсти: «Зимонько, ходи до нас вечеряти! Не заморозь телятка, ни поросятка, ни курчатка» [2, арк. 110].

Зауважимо також і те, що подекуди наші респонденти наголошували на необхідності «ставити вечерю до зорі», адже «чим раньше сядеш вечеряти, [тим] раньше на полі «козу» вижнеш» [2, арк. 93]. І такі вірування не єдині. Схожого звичаю ще й досі дотримуються волиняни Кременеччини: «Старалися раніше впоратися, бо кажуть: хто раньше повечеряє, раньше впорається в полі» [5, с. 223].

Важливо також відзначити віру жителів Волині в магію першого відвідувача, який нібито приносив у хату щастя й достаток. Так, на Різдво бажаним гостем у хаті вважався чоловік: «То на всі свята кажуть, шоб чоловік прийшов первим. То буде добре в хаті вестися, всі здорові будуть» [2, арк. 78]; «Як

свято яке урочисте, на Різдво прийде мужчина до хати — то добре» [2, арк. 22]. Подібного звичаю обов'язково дотримувались на Новий рік: «То вже на Новий рік, як посівати: якшо хлопчик прийде — то, вроді, худоба буде вестися і будуть люди здорові, а як дівчинка — то вже тяжче» [2, арк. 153]; «Кажуть, шо як перший хлопець прийде — буде цілий рік вестися [...]. Жінки не ходять. Недобре. Як мужчина прийде, молоді хлопченята, бо в нас хлопчики бігають посівати. Як прийде жінка сама на Новий рік, то знай, шо цілий рік везти не буде» [2, арк. 30]. Вірили також, що як на Новий рік першим зайде до хати хлопчик, то корова приведе бичка, а якщо дівчинка — то теличку: «Ну, то бач, як посівалники ходять, желатєльно, шоб хлопчик прийшов. Кажуть, шо рік здоровший буде. І таке кажуть: бичок вродиться» [2, арк. 35]; «На Новий рік лутше, шоб зайшов мужчина, як жінка. Бо, кажуть, бичок вродиться [...]. Цілий рік буде щасливіший» [2, арк. 111].

У період різдвяно-водохресних свят за допомогою певних знаків визначали також врожай (та погоду) на наступний рік. Такими провісниками могли бути чисте зоряне небо, іній на деревах, температура повітря тощо. Так, мешканці Горохівського району пригадували: «Повечераєм і виходим дивитися на двір. То на тамту [Другу] Кутю дивляться: якшо небо яснеє і зорів багато — то дуже рік буде плідний, а як темно і зорів нема, то, значіть, рік буде неплідний, і буде бідний» [2, арк. 168—169]. Подібні передбачення побутували давніше у Староконстянтинівському та Кременецькому повітах: «Якщо на Велію ніч зоряна — це до хорошого приплоду тварин»; «Якщо хуртовина на Різдво — це до хорошого роїння бджіл» [4, с. 3]; «Як перед Різдвом морози великі, то перед Петром буде жара велика. Як снігу багато є в тій порі, то літом дощі будуть» [5, с. 226—227]. Своєрідні способи передбачення погоди зафіксовані у Гощанському районі Рівненської області: «Як багато зірок на небі, то буде врожай по всьому: і по птащці, і по людям. Як буде ясне зоране небо» [1, арк. 89]; «Казали, якшо перед Колядами зорі — то на врожай, на Новий рік — то на людей, а якшо на Водохреща — то на худобу» [1, арк. 56]; «Колись мама каже: «Вийдеш на Коляди на Велію: чи є зори на небі — то буде врожай на хліб, а як на Щедруху виходять: як є зорі — то будуть каченята, курчата вестися, а як на Водохреще на Велію — то тоді на худобу» [1, арк. 99].

Отож домінантною темою, яка проходить крізь усю зимову обрядовість, а насамперед її різдвяно-водохресний цикл, є, власне, сільськогосподарські мотиви. І ця обставина зумовлена історично, адже протягом багатьох віків провідними галузями господарства в українців були землеробство та тваринництво, які й забезпечували їх усіма необхідними засобами для існування. Саме тому і колись, і нині намагаються зробити все можливе, щоб наступний рік був врожайним та добрим на приплід свійських тварин.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі — архів ЛНУ ім. Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 296-Е. — 129 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Зимова обрядовість», зафіксовані студенткою другого курсу Савкою Марією Анатоліївною 3—20 липня 2009 р. у Гощанському районі Рівненської області).
2. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 343-Е. — 170 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Зимова обрядовість», зафіксовані студенткою третього курсу Савкою Марією Анатоліївною 5—20 липня 2010 р. у Горохівському районі Волинської області).
3. *Артюх Л.* Народне харчування, їжа, кухонне начиння / Лідія Артюх // Українці: Історико-етнографічна монографія: у 2 кн. — Опішне : Українське народознавство, 1999. — Кн. 2. — С. 121—139.
4. *Беньковский Ив.* Поверья, обычаи, обряды, суеверья и примєты приуроченные къ «риздвянимь святамь» / Ив. Беньковський // Кіевская старина. — 1896. — Т. LII. — Кн. 1 (январь). — От. II. — С. 1—9.
5. *Галайчук В.* Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2009. — Вип. 44. — С. 215—240.
6. *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2. Овруччина. 1995. — С. 191—210.
7. *Турянська М.* Бойківські звичаї з Різдвяних свят, Нового Року та Йордану / Марія Турянська // Літопис Бойківщини. — Самбір, 1934. — Ч. III. — С. 23—28.
8. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ географи-

ческимъ обществомъ. Юго-западный отдел. Материалы и исследованія. / П.П. Чубинский. — Санкт-Петербург, 1872. — Т. III. Народный дневникъ. — 490 с.
9. *Dymnycz N*. Obrzędy i wierzenia ludowe w czasie świąt Bożego Narodzenia / Nazar Dymnycz // Rocznik Wołyński. — Równe, 1930. — T. 1. — S. 94—106.
10. *Sokalski B*. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.

Mariya Savka

ON AGRICULTURAL MOTIFS OF WINTER RITUALISM IN VOLHYNIA REGION
(after data from Horokhiv region of Volhynia land)

On the basis of own field ethnographic records and different sources drawn for comparative study, Christmas and Epiphany rituals by the inhabitants of Gorokhiv region in Volhynia land have been observed with especial attention to the tracing of agricultural background of ritualism.

Keywords: Volhynia, Gorokhiv area, Christmas, New Year, Epiphany, didukh, kutya, posivannya.

Мария Савка

СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ МОТИВЫ В ЗИМНЕЙ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНЦЕВ ВОЛЫНИ
(по материалам Гороховского района Волынской области)

На основе собственных этнографических полевых записей и привлеченных для сравнения источников рассмотрена рождественско-крещенская обрядность жителей Гороховского района Волынской области с точки зрения ее сельскохозяйственной направленности.

Ключевые слова: Волынь, Гороховский район, Рождество, Новый год, Крещение, дидух, кутья, посыпание.



Наталія СОКІЛ-КЛЕПАР

МЕНТАЛЬНЕ ВІДОБРАЖЕННЯ ПРОСТОРУ В МІКРОТОПОНІМАХ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ

У статті розглянуто мікротопоніми Українських Карпат, їх функції та роль на локальному рівні. Мікротопонімікон обстежуваної території проаналізовано крізь призму просторових параметрів.

Ключові слова: мікротопонім, ментальний, простір.

Історія людської цивілізації керується шляхами розвитку знань про територію, де проживає певний народ, пріоритетністю середовища, певними топологічними характеристиками держави. Тому проблеми простору як реалії буття органічно стали предметом розгляду багатьох наук, серед яких література, фольклор, мовознавство. Відомо, що в мовознавстві виокремився навіть напрям когнітивної лінгвістики — просторова лінгвістика, що досліджує репрезентацію простору через мову.

Окремі питання вербалізації простору в українському мовознавстві вже частково розроблено [12; 22]. Акцент поставлено на художньому просторі [6; 17; 24], семантичному просторі мови, слова [5; 23]. В назвознавстві вивчають загалом ономастичний або ж онімний простір [2; 11; 19], топонімний простір [15; 20]. На інших слов'янських теренах ця проблематика порушується частіше [1; 8; 10].

«Простір — разом із часом — одна з двох онтологічних категорій, що визначають картину світу та межі існування в ньому людини. Способи організації та осмислення простору в традиційній культурі мають антропоцентричний характер, тобто відображають погляд людини, котра знаходиться в центрі простору та позначає його» [16, с. 304]. За словами О. Кубрякової, «простір — те, що вміщує людину, те, що вона сприймає навколо себе, те, що бачить перед собою. Простір — це середовище всього сущого, оточення, в якому все відбувається і трапляється, певна заповнена об'єктами та людьми «пустота» [13, с. 26]. Таким чином, простір — та сфера, де живе і творить людина.

Особа у світі керується візуальними та тактильними уявленнями, які закріплені в її свідомості. Реалізація переробленого когнітивного, афективного та перцептивного досвіду її взаємодії з навколишнім світом у формі слова виходять з пам'яті та досвіду носія. Розуміння простору відбувається через безпосередній контакт із навколишнім середовищем, оскільки, не бачивши його елементів, людина не зможе його описати. На думку дослідників, фактично носій мови взагалі не може описати розмір, форму чи навіть орієнтацію в просторі об'єкта, якщо не знає, як його можна використати [21, с. 9].

Простір багаторівневий. Так, Ю. Лотман зазначив, що просторова картина світу складається з багатьох шарів. До неї входять і морфологічний універсум, і наукове моделювання, і побутовий «здоровий

глузд». Таким чином, виникає складний семіотичний механізм, що зазнає постійного руху [18, с. 4].

У лінгвістиці науковці теж виділяють складну структуру простору. Деякі вчені вичленовують основні одиниці, що реалізують ментальні образи таких понять, як місце, протяжність, відстань, рух, положення [28]; напрям, межі простору, сила тяжіння [4]; вмістилище, об'єкт [14]. Згідно з поглядами етнолінгвістів, простір «неоднорідний, ієрархічний та оцінний — складається з частин і фрагментів, яким людина надає символічного значення та вибудовує в ціннісну (аксіологічну) систему певної послідовності. В основі систематизації та оцінки простору закладена семантична опозиція «свій — чужий», а головними параметрами простору, що містять оцінку, є опозиції «верх — низ», «правий — лівий», «передній — задній», «схід — захід» (слабше виражена опозиція «південь — північ»), «центр — периферія», «сакральний — профанний», в яких перші члени опозиції переважно виражають позитивне значення, а другі — негативне. Тому одні частини простору сприймаються як «свої», позитивні, сприятливі, безпечні для життя та здоров'я людини, а інші як «чужі», негативні, небезпечні, пов'язані зі смертю, демонами, що загрожують життю людини» [16, с. 304—305].

У просторі вагомим є саме місце (локус) — обмежена частина простору. Власне такими локусами і є мікрооб'єкти. Найменування географічного локусу — яскраві виразники просторового змісту та, за словами Т. Цив'ян, найнадійніші зберігачі інформації та засоби (само)ідентифікації у просторі, що кодують біографічний образ носія [27].

Оскільки відомо, що «мова реально існує не в мовленні (там вона проявляється), не в лінгвістичних працях та словниках (там вона описується), а в людській свідомості, у ментальному лексиконі, у мові мозку» [7, с. 5], то мікротопоніми як представники здебільшого усного лексичного фонду, що містяться насамперед «у голові» носія, доцільно розглядати та аналізувати крізь призму ментально маркованих найменувань.

Мікротопоніми закріплені в свідомості невеликого соціуму (здебільшого мешканців населеного пункту). У них чітко простежуються антропоцентричні риси, бо людина є як спостерігачем локусу (безпосереднім чи опосередкованим), так і «обживає» його. Вона не лише всіляко взаємодіє з простором, але й активно його номінує.

Ментальна репрезентація і мовне втілення мікротопонімного просторового концепту виражається через основні просторові параметри: 1) розташування об'єкта; 2) розмір, протяжність; 3) форма, конфігурація; 4) обжитість / необжитість.

1) Об'єкт у просторі відображається окремими маркувальними словами — топонімічними маркерами [1, с. 88]: *правий — лівий, передній — задній, верх — низ, початок — кінець, південь — північ, схід — захід*. Простірна характеристика здебільшого виражається в межах бінарної опозиції, за допомогою якої чіткіше відтворюються номінативні процеси та окреслюється певним чином «своя» і «чужа» місцевість. Такі антиноми взаємодоповнюються, розширюють семантичні межі досліджуваного простору. Як показує зібраний матеріал, географічний простір асиметричний, що виявляється у домінантності тієї чи іншої групи онімів.

Найчисельнішим є скупчення «верхніх» і «нижніх» об'єктів в Українських Карпатах, що відображають модель «верх — низ». Це насамперед зумовлено фізико-географічним розташуванням мікрооб'єктів на гористих територіях: стеж. *Верхня* (Нагуєв. Дрог. Льв.), к. с. *Верхній Кінець* (В. Рож., Вол., Лав. Ск. Льв.), к. с. *Нижній Кінець* (В. Рож., Вол., Лав. Ск. Льв.), пас., пот. *Нижний Конець* (Дов. Дрог. Льв.), ск. *Нижна Шкала під Лужанов* (Дов. Дрог. Льв.), ск. *Вишна Шкала під Лужанов* (Дов. Дрог. Льв.), в. *Вишна Рубань* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), пол. *Вишний Лазок* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), сін. *Вишний* (Дов. Дрог. Льв.), о. п. *Вишна Клива* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), о. п. *Вишне Поле* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), к. с. *Вижний Култь* (Нов. Кроп. Дрог. Льв.), к. с. *Горішній Конець* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), пас. *Горішнянська Клива* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), сін. *Рубані Горішнянські* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), к.с. *Долішній Кінець* (Нагуєв. Дрог. Льв.), к. с. *Нижний Конець* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), о. п. *Нижна Кичера* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), о. п. *Нижні Лази* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), п. *Широке* (Бор. Турк. Льв.), пас. *Широке Вижне / Широке Нижне* (Дов. Дрог. Льв.). У репрезентованій базі найменувань часто трапляється діалектна кореляція апелятива *верхній* з *вишним* та *горішнім*, а також *нижній* з *долішнім*, що відбиває говіркові особливості краю.

«Верх — низ» — одна з основних семантичних опозицій у слов'янській картині світу. *Верх* наділений ознаками — «хороший», «благополучний», «плодовитий», «життєвий», а *низ* — «поганий», «неблагополучний», «бідний», «смертельний» [25, с. 345]. Внутрішній зміст пари «верх — низ» часто виражає «наївну» орієнтацію, тобто безпосередню вказівку на верхній чи нижній об'єкти. Однак може містити і «гідрографічний» смисл, зв'язаний із течією ріки [1, с. 109].

У ряді «верх — низ» міститься і середня точка, що фіксується в обстежуваному матеріалі: к. с. *Середина* (Верхн., Вол., Жуп. Ск. Льв.), в. *Середний Вирх* (Хащ. Ск. Льв.), пот. *Середний Потік* (Тух. Ск. Льв.), в., пас. *Середна Кичерка* (Дов. Дрог. Льв.), о. п. *Середний* (Дов. Дрог. Льв.), п. *Середнє* (Бор. Турк. Льв.), о. п. *Середна Гора* (Дов. Дрог. Льв.), к. с. *Середина* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.). У семантичному плані аналізована твірна база мікротопонімів нейтральна, оскільки це, умовно кажучи, середина між «добрим» і «поганим», «своїм» і «чужим», певним чином «золота середина».

Розташування «задніх» і «передніх» мікрооб'єктів вилилося у найменування: пот. *Задний Потік* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), пот. *Задний Потічок* (Тис. Ск. Льв.), сін. *Передні Фелив'ята / Задні Фелив'ята* (Дов. Дрог. Льв.), о. п. *Передні Гоні / Задні Гоні* (Дов. Дрог. Льв.). Проаналізована опозиція відображає аналогічне семантичне наповнення, де «задні» об'єкти реалізують «чуже», а «передні» — «своє».

Сторони світу не стали пріоритетними при називанні невеликих об'єктів. Серед зафіксованих матеріалів виявлено один онім — сін. *Східні* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.). *Схід*, скажімо, як і *південь*, виражає позитивну семантику, оскільки пов'язаний із сонцем, днем, світлом і теплом, відноситься до сфери життя, чистоти і сакрального начала [16, с. 306].

2) Чи не найяскравішою характеристикою географічного простору є його протяжність і розмір. Ці параметри відображаються як на горизонтальному, так і на вертикальному рівнях. Їх виражають складові мікротопонімів: *великий — малий, довгий — короткий, широкий — вузький, високий — низький, крутий — пологий, глибокий — мілкий* і под.

Вертикальний рівень простору представлений назвами: г., л. *Великий Верх* (Дов. Дрог. Льв.; Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), г. *Велика Кичерка* (Бор. Турк. Льв.), в. *Верхи Великі / Верхи Малі* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), л. *Великі* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), о. п. *Малі Лучки* (Дов. Дрог. Льв.), сін. *Великі Дриї / Малі Дриї* (Дов. Дрог. Льв.), пас. *Великі Ораниці* (Дов. Дрог. Льв.), в., л. *Висока* (Дов. Дрог. Льв.), о. п. *Висока Гора* (Нагуєв. Дрог. Льв.), бер. *Високі* (Дов. Дрог. Льв.), сін. *Глубоке* (Клим. Ск. Льв.), пот. *Глубокий* (Голов. Орява Ск. Льв.).

Горизонтальними параметрами характеризуються найменування: вул. *Довга* (Сварич. Рожн. Ів.-Фр.), сін. *Довга Нива* (Нагуєв. Дрог. Льв.), сін. *Довга Полянка* (Дов. Дрог. Льв.), г. *Довгі Вершки* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), пас. *Широке* (Дов. Дрог. Льв.), бер., бр. *Широкий Брід* (Дов. Дрог. Льв.).

Як видно з матеріалу, мікротопоніми на окреслення розміру переважно відбивають вертикальні характеристики, а протяжності — горизонтальні. Більшість із виявлених онімів реалізують перший член семантичної опозиції, що відтворюють загалом позитивність мислення номінаторів. Вертикальний рівень представлений чисельнішою групою найменувань, що випливає з краєвидних особливостей Українських Карпат.

3) Форма, конфігурація об'єкта виражені відприкметниковими та відіменниковими утвореннями, що виражають гострі, криві, круглі, плоскі, рівні обриси об'єктів: сін. *Остра Кичера* (Дов. Дрог. Льв.), в., л., сін. *Остра* (Дов. Дрог. Льв.), п. *Криві Колиби* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), о. п. *Крива* (Дов. Дрог. Льв.), пол. *Кругла Яма* (Тух. Ск. Льв.), г., пол. *Кругла* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), г., уроч. *Круглий* (Жуп. Ск. Льв.), г. *Круглий Верх* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), л., прит. *Плоска* (Ябл. Богородч. Ів.-Фр.), сін. *Плоський* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), сін. *Рівне* (Заділ. Ск. Льв.), в., л., о. п., пас., п., сін. *Рівний* (Пл.-Бр., Хащ., Ялин. Ск. Льв.), пас. *Рівноє* (Новосел. Міжгір. Закарп.), сін., уроч. *Клин* (Довж., Жуп., Тис., Тухол. Ск. Льв.), г., к. с., крч., уроч. *Кривуля* (Завад., Орява, Рик., Ялин.), о. п., пас., сін. *Кут* (В. Рож., Верхн., Довж., Слав., Хащ. Ск. Льв.), пас., пот. *Ровени* (Лав. Ск. Льв.), пас. *Ровінь* (Ілем. Рожн. Ів.-Фр.), дол., о. п. *Ровінь* (Нов. Кроп. Дрог. Льв.). У зазначеній групі онімів превалюють мікротопоніми, що містять у своїй основі апелятиви на позначення *кривих, круглих, гострих, рівних* форм. Мікротопонімний матеріал відбиває опозиційні від-

ношення: *кривий — рівний*, *гострий — плоский*, де домінують елементи з дещо негативним висвітленням. У народній свідомості *кривий*, *гострий* асоціюються здебільшого з чимось негативним, однак у конкретному випадку це радше продиктовано особливостями рельєфу.

4) Мотиви «обжитості — необжитості» простору закладені в найменуваннях: л. *Пустий Кут* (Нагуєв. Дрог. Льв.), к. с., пот. *Нове Село* (Жуп. Ск. Льв.), к. с. *Новий Світ* (Пл. Бр. Ск. Льв.), л. *Новина* (Вол. Ск. Льв.), г., л., о.п. *Новини* (Н. Рож., Опор., Ялин. Ск. Льв.), дол., к. с. *Стара Гута* (Гута Богород. Ів.-Фр.), п. *Стара Дорога* (См. Ск. Льв.), п. *Старе Поле* (Ямельн. Ск. Льв.), цв. *Старий Цвинтар* (В. Рож., Коз. Ск. Льв.), о. п. *Старе Черенище* (Гр. Ск. Льв.), л., сін. *Старина* (Гр. Ск. Льв.), бер., пас. *Страшний Беріг* (Лав. Ск. Льв.), бер., пас. *Страшна Дебря* (Нагуєв. Дрог. Льв.). Внутрішній зміст останніх двох мікротопонімів виражає поняття «важкодоступне місце», а відповідно і необжите.

Новий — старий у системі мікротопонімів семантично неоднозначні. *Новий* в основному відбиває більше позитивний смисл, аніж *старий*. Проте це не завжди так, оскільки *старе*, скажімо, вже більш відоме, передбачуване, певним чином рідніше, ніж *нове*.

До способів освоєння простору відноситься обмежовування, обсічення, обкопування, обпалювання територій з метою їх подальшого господарського використання. Відомо, що ґрунти в Українських Карпатах здебільшого були неродючими, тому місцеві мешканці намагалися всіляко «окультурити» непридатні землі, тобто певним чином їх «обжити». Ці процеси відбилися в назвотворенні: пас. *Зруб* (Вол., Лав., Росох. Ск. Льв.), к. с., о. п., сін. *Пасіка* (Гр., Вол., Тух. Ск. Льв.), г., горб, о.п., пас., п., уроч. *Посіч* (Корост., Підгор. Ск. Льв.), в., пас. *Просіч* (Вол. Ск. Льв.), пас. *Чертіж* (Вол. Ск. Льв.), л., к.с., пас., сін. *Згар(ь)* (В. Рож. Ск. Льв.), в. *Згарчина* (В. Рож. Ск. Льв.), сін. *Опаленик* (Коз., Орява Ск. Льв.), п. *Погар(ь)* (Круш., Слав., Ялин. Ск. Льв.), о.п. *Погарчина* (Ялин. Ск. Льв.), о.п., сін. *Спалища* (Тух. Ск. Льв.), пас., сін. *Черенина* (Коз., Мита, Лав., Опор., Росох. Ск. Льв.), чаг. *Копанина* (Гр. Ск. Льв.), пас., чаг. *Копаниці* (Росох. Ск. Льв.), г., пас., сін. *Копань* (Н. Син., Орявч., Підгор. Ск. Льв.). З народного погляду, освоєння простору становить універсальну форму діяльності людини у відношенні до простору, тобто перетворення «чужого», «хаотичного», «нечистого» простору у «свій», «космічний», «чистий» [16, с. 306].

Прийменникові конструкції теж своєрідно відтворюють простірні характеристики географічних об'єктів. При аналізі таких одиниць необхідно насамперед враховувати антропофактор, тобто суб'єкт, спостерігач локусу, оскільки точка відліку відносно спостерігача важлива при локалізації об'єкта. На думку Д. Бучка, ці назви «вказують на локалізацію «безіменних» de facto об'єктів стосовно примітних і загальновідомих на певній території об'єктів» [3, с. 20]. Топологічність поняття простору чи не найбільше виявилася власне в семантиці просторових прийменників, які схематизують відношення між об'єктами, абстрагуючись від їх специфічної форми та відстані [9, с. 147].

Людина володіє параметричними категоризаторами простору, скажімо, орієнтується вправо, вліво, вверх, униз, вперед, назад тощо. Саме за такою мислиннєвою схемою і створювалися прийменникові найменування географічних об'єктів. В ономастиці вважають, що прийменники можуть реалізувати *де-орієнтацію*, *куди-орієнтацію* та *звідки-орієнтацію* [1, с. 142], тобто виражати напрям, рух.

1. *Де-орієнтацію* реалізують прийменники **за, поза, під, між (меже, межи), на, над, коло, у (в):** сін. *За Берегом* (Тух. Ск. Льв.), л., сін. *За Бозником* (Тух. Ск. Льв.), п. *За Болотом* (Тухол. Ск. Льв.), дж. *За Вирьхом* (Пог. Ск. Льв.), о.п. пас., л. *За Горбком* (Рик. Ск. Льв.), сін. *За Гребльов* (Тух. Ск. Льв.), л. *За Ділом* (Лав. Ск. Льв.), пас. *Поза Зомклов* (Вол. Ск. Льв.), п. *Під Бердом* (Ямельн. Ск. Льв.), пас. *Під Берегами* (Хащ. Ск. Льв.), л., п., сін. *Під Бескідом* (Жуп. Ск. Льв.), пас. *Під Буком* (Гр. Ск. Льв.), о.п. *Під Вербами* (Пог. Ск. Льв.), кр. *Під Дубами* (Підгор. Ск. Льв.), п., сін. *Під Кичором* (Рик. Ск. Льв.), к.с. *Під Климов* (Завад. Ск. Льв.), бер. *Меже Берегами* (Вол. Ск. Льв.), л. *Меже Магурами* (Либ. Ск. Льв.), п. *Межи Ільниками* (Завад. Ск. Льв.), п. *Меже Сиглами* (См. Ск. Льв.), уроч. *Між Потоками* (Довж. Ск. Льв.), пас. *Меже Поточинами* (Хащ. Ск. Льв.); *Над Зарічом* (Тух. Ск. Льв.), о.п. *Над Кирницею* (Тис. Ск. Льв.), п. *Над Мочарю* (Ялин. Ск. Льв.),

бер. *Над Ріков* (Вол. Ск. Льв.), г. *Над Ровінцьом* (Н. Рож. Ск. Льв.), о.п. *Над Ростічкою* (Вол. Ск. Льв.), о.п. *На Березі* (Тух. Ск. Льв.), сін. *На Буківци* (Терн. Ск. Льв.), дж. *На Вільшниках* (Пог. Ск. Льв.), о.п. *На Горбках* (Мита Ск. Льв.), сін. *На Жолобі* (Терн. Ск. Льв.), сін. *На Кривім* (В. Рож. Ск. Льв.), пас. *На Куті* (Хащ., Ялин. Ск. Льв.), сад *На Липах* (Підгор. Ск. Льв.), о.п. *На Прислопі* (Гр. Ск. Льв.), пас. *На Товстім* (Ялин. Ск. Льв.), сін. *На Убочи* (См. Ск. Льв.), пот. *В Гнилім* (Слав. Ск. Льв.), ок. *В Ділу* (Тух. Ск. Льв.), о.п. *В Долині* (Гр. Ск. Льв.), сін. *В Долинках* (Орява Ск. Льв.), бер. *В Жолобі* (Тух. Ск. Льв.), л. *У Зворі* (Сух. Пот. Ск. Льв.), сін. *У Ямках* (Гр. Ск. Льв.), к.с. *Коло Фіраса* (В. Рож. Ск. Льв.), сін. *Коло Бурички* (Клим. Ск. Льв.).

2. *Куди-орієнтацію* виражають прийменники **поза, попід:** о.п., пас., сін. *Поза Буковиць* (Терн. Ск. Льв.), о.п. *Поза Вирьх* (Пог. Ск. Льв.), яр *Поза Вершки* (Гр. Ск. Льв.), сін. *Поза Горб* (Хащ. Ск. Льв.), пас. *Поза Діл* (Лав. Ск. Льв.), сін. *Поза Жолоб* (Терн. Ск. Льв.), пас. *Поза Згарь* (Лав. Ск. Льв.), пас. *Поза Кичірки* (Терн. Ск. Льв.), о.п. *Попід Діл* (Лав. Ск. Льв.), чаг. *Попід Долини* (Либ. Ск. Льв.), пас. *Попід Кичірки* (Терн. Ск. Льв.), о.п. *Попід Млаки* (Вол. Ск. Льв.), о.п. *Попід Плай* (Коз. Ск. Льв.), пас. *Попід Хвостівське* (Терн. Ск. Льв.), о.п. *Попід Ясінь* (Лав. Ск. Льв.).

3. *Звідки-орієнтація* — **з, з-під**: пот. *З Іванівок* (Тух. Ск. Льв.), пот. *З Прицаринків* (Тух. Ск. Льв.), пот. *З-під Поломи* (Слав. Ск. Льв.), пот. *З-під Полянки* (Слав. Ск. Льв.).

Таким чином, прийменникові мікротопоніми досить чітко виражають просторове розташування одного об'єкта самостійно або ж залежно від іншого вагомого об'єкта. Мікротопоніми такого плану найбільш поширені на території Карпат, оскільки прийменники вказують на рух, напрям, а людина завжди кудись іде, звідкись повертається та десь знаходиться. Тому практично кожен простий онім у процесі мовлення трансформується у прийменниковий.

Просторові реалії «свого» характеру втілює сакральний локус і формується у найменуваннях: п. *Божий Гріб* (Слав. Ск. Льв), г. *Свята Гора* [26, с. 36, 123], кр. *Свята Криниця* [26, с. 37], п. *Свята Убіч* [26, с. 32], пас., п. *Рай* [26, с. 153], крч. *Під Святим Яном* (Нов. Кроп. Дрог. Льв.). Однак у мікротопоніміконі Українських Карпат домінує статус нечистого локусу, скажімо, л. *Чортів Верх* [26, с. 102], вир *Чортове Колесо* (В. Рож. Ск. Льв.), пот. *Чортів Потік* [26, с. 14], г. *Чортів Чертіж* [26, с. 12], сін. *Чортова Яма* (Дов. Дрог. Льв), сін. *Пекло на Багнах* (Дов. Дрог. Льв). Такі назви в своїй основі містять певні попереджувальні знаки про небезпеку, окреслюють важкодоступні, болотисті території, де, за народними уявленнями, не ступає людська нога.

Отож, зібрана та проаналізована просторово маркована мікротопонімна лексика Українських Карпат відображає рельєф краю та тісно пов'язана з мисленням народу. Мікротопонімікон — своєрідне лінгвальне конструювання ментальності, етносвідомості народу, що відтворює історичну пам'ять, звичаї, обряди, вірування українців Карпат та їх номінотворчі здібності.

Перелік умовних позначень

об'єкти: бер. — берег, бр. — брід, в. — верх, вул. — вулиця, г. — гора, дж. — джерело, дол. — долина, к. с. — кут села, крч. — круча, л. — ліс, о. п. — орне поле, п. — поле, пас. — пасовище, пол. — полонина, пот. — потік, прит. — притока, сін. — сінокіс, ск. — скеля, стеж. — стежка, уроч. — урочище, цв. — цвинтар, чаг. — чагарник;

області: Закарп. — Закарпатська, Ів.-Фр. — Івано-Франківська, Льв. — Львівська;

райони: Богородч. — Богородчанський, Дрог. — Дрогобицький, Міжгір. — Міжгірський, Рожн. — Рожнятівський, Ск. — Сколівський, Турк. — Турківський;

населені пункти: Бор. — Бориня, В. Рож. — Верхня Рожанка, Верхн. — Верхнячка, Вол. — Волосянка, Голов. — Головецько, Гр. — Грабовець, Дов. — Довге, Довж. — Довжки, Жуп. — Жупани, Завад. — Завадка, Заділ. — Задільсько, Ілем. — Ілемня, Клим. — Климець, Коз. — Козлова, Корост. — Коростів, Круш. — Крушельниця, Лав. — Лавочне, Либ. — Либохора, Н. Рож. — Нижня Рожанка, Н. Син. — Нижнє Синьовидне, Нагуєв. — Нагуєвичі, Нов. Кроп. — Новий Кропивник, Новосел. — Новоселиця, Опор. — Опорець, Орявч. — Орявчик, Підгор. — Підгородці, Пл.-Бр. — Плав'я-Бринівка, Пог. — Погар,

Рик. — Риків, Росох. — Росохач, Сварич. — Сваричів, Слав. — Славське, См. — Сможе, Сух. Пот. — Сухий Потік, Терн. — Тернавка, Тис. — Тисовець, Тух. — Тухля, Тухол. — Тухолька, Хащ. — Хащованя, Ябл. — Яблунька, Ялин. — Ялинкувате, Ямельн. — Ямельниця.

1. *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте / Е.Л. Березович. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. — 530 с.
2. *Боєва Е.В.* Онімний простір фольклорної драматургії Олександра Олеся / Е.В. Боєва // Записки з ономастики. — Вип. 6. Зб. наук. праць. — Одеса : Астропринт, 2002. — С. 115—123.
3. *Бучко Д.* Анойконіми сіл давнього Любачівського повіту / Д. Бучко // Mikrotoponimia na pograniczach językowo-kulturowych. — Lublin, 2005. — S. 17—23.
4. *Вежбицкая А.* Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культуроспецифических контекстах / А. Вежбицкая // THESIS. — 1993. — Вып. 3. — С. 185—206.
5. *Возняк Т.* Семантичний простір мови / Т. Возняк // Возняк Т. Тексти та переклади. — Харків : Фоліо, 1998. — С. 5—113.
6. *Єрмоленко С.* Нариси з української словесності: стилістика та культура мови / С. Єрмоленко. — К. : Довіра, 1999. — 431 с.
7. *Карпенко О.Ю.* Проблематика когнітивної лінгвістики: Монографія / О.Ю. Карпенко. — Одеса : Астропринт, 2006. — 328 с.
8. *Климкова Л.А.* Нижегородская микротопонимия в языковой картине мира: автореф. дис. на соискание ученой степени докт. филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язик» / Л.А. Климкова. — М., 2008. — 65 с.
9. *Кобозева И.М.* Как мы описывали пространство, которое видим: проблема выбора ориентира / И.М. Кобозева // Труды Международного семинара Диалог'95 по компьютерной лингвистике и ее приложениям. — Казань, 1995. — С. 146–153.
10. *Ковлакас Е.Ф.* Особенности формирования топонимической картины мира: лексико-прагматический и этнокультурный аспекты: автореф. дис. на соискание ученой степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория язика» / Е.Ф. Ковлакас. — Краснодар, 2009. — 51 с.
11. *Колесник Н.* Ономастичний простір буковинських народних казок (на матеріалі казок із зібрання М. Івасюка) / Н. Колесник // Творча індивідуальність і мовостиль Михайла Івасюка: До 80-річчя від дня народження письменника: зб. статей. — Чернівці : Молодий буковинець, 1997. — С. 46—48.
12. *Колесник О.С.* Міфологічний простір крізь призму мови та культури / О.С. Колесник. — Чернігів, 2011. — 311 с.
13. *Кубрякова Е.С.* Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы) / Е.С. Кубрякова // Известия АН. Серия литературы и языка. — 1997. — Т. 53. — № 3. — С. 22—31.
14. *Кубрякова Е.С.* Язык и знание: На пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Е.С. Кубрякова. — М. : Языки славянской культуры, 2004. — 555 с.
15. *Купчинська З.* Топонімічна картина світу: теоретичний аспект / З. Купчинська // Ucrainica II. Současná ukrajinistika. Problemy jazyka, literatury a kultury. 2 část. Sborník článků.3. Olmoucké sympozium ukrajinistů 24—26 srpna 2006. — Olmouc, 2006. — S. 563—570.
16. *Левкиевская Е.Е.* Пространство / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности. этнолингвистический словарь : в 5-ти томах / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. 4 : П—С. — С. 304—308.
17. *Лисиченко Л.А.* Лексико-семантична система української мови / Л.А. Лисиченко. — Харків : ХДПУ, 1997. — 132 с.
18. *Лотман Ю.М.* От редакции. К проблеме пространственной семиотики / Ю.М. Лотман // Семиотика пространства и пространство семиотики. — Тарту, 1986. — № 19. — С. 3—6.
19. *Порпуліт О.О.* Ономастичний простір українських чарівних казок (у зіставленні з російськими казками): автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 «Українська мова» / О.О. Порпуліт. — Одеса, 2000. — 20 с.
20. *Проць О.І.* Мікротопонімія півночі Львівської області: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 «Українська мова» / О.І. Проць. — Львів, 2011. — 19 с.
21. *Рахилина Е.В.* Когнитивный анализ предметных имен: от сочетаемости к семантике: автореф. дис. на соискание ученой степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Общее языкознание, социолингвистика, психолингвистика» / Е.В. Рахилина. — М., 1999. — 27 с.
22. *Селіванова О.О.* Нариси з української фразеології (психолінгвістичний та етнокультурний аспекти) / О.О. Селіванова. — К. ; Черкаси : Брама, 2004. — 276 с.
23. *Скаб М.В.* Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери / М.В. Скаб. — Чернівці : Рута, 2008. — 560 с.
24. *Ставицька Л.О.* Естетика слова в українській поезії 20–30 рр. ХХ ст. / Л.О. Ставицька. — К. : Правда Ярославичів, 2000. — 155 с.
25. *Толстой Н.И.* Верх — низ / Толстой Н.И. // Славянские древности. этнолингвистический словар : в 5-ти томах / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 345—346.
26. Топоніміка Турківщини / упоряд. П. Зборовський. — Львів : Камула, 2004. — 258 с.

27. *Цивьян Т.* Имя места в контексте Балкан / Т. Цивьян // Балканско езикознание. — София, 2006. — № 45(1). — С. 181—190.
28. *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира: Модели пространства, времени и восприятия / Е.С. Яковлева. — М. : Гнозис, 1994. — 343 с.

Nataliya Sokil-Klepar

MENTAL REPRESENTATION OF SPACE IN THE MICROTOPONYMS OF UKRAINIAN CARPATHIANS

The article deals with microponyms of Ukrainian Carpathians, their functions and significance in local context. Microtoponymicon of studied territory has been analyzed through the prism of spatial parameters.

Keywords: microtoponym, mental, space.

Наталия Сокил-Клепар

МЕНТАЛЬНОЕ ОТОБРАЖЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА МИКРОТОПОНИМОВ УКРАИНСКИХ КАРПАТ

В статье рассматриваются микротопонимы Украинских Карпат, их функции и роль на локальном уровне. Микротопонимикон обследуемой територии проанализировон с точки зрения пространственных параметров.

Ключевые слова: микротопоним, ментальный, пространство.



Ірина ХАНАС

УКРАЇНСЬКІ ТРАДИЦІЇ НАЙМЕНУВАННЯ ДИТИНИ НА ОПІЛЛІ

(за матеріалами церковних метрик хрещення XIX—XX ст.)

У статті розглядаються українські традиції при найменуванні новонародженої дитини на території історико-етнографічного району Опілля, зокрема охарактеризовано проблему впливу релігійних вірувань батьків на традиції номінації дитини.

Ключові слова: українські традиції, власне ім'я, найменування дитини, Опілля, мотиви номінації особи, церковні метрики хрещення.

Поява на світ новонародженої дитини від найдавніших часів була і є знаменною подією у кожній сім'ї та родині. І це природно, адже сім'я і увесь рід поповнюється новим членом, з яким батьки і родичі пов'язують певні надії та сподівання. Як складеться його доля — починало хвилювати батьків і родину ще до народження дитини, тому одним із перших найважливіших завдань було правильно вибрати новонародженій дитині власне ім'я.

Як відомо, власне ім'я — це юридично зафіксоване слово, за допомогою якого відбувається індивідуалізація певної людини. В Україні порядок надавання імені визначається українським законодавством, однак вибір імені здійснюють батьки дитини залежно від свого бажання та уподобання.

Слід зазначити, що визначень терміна «власне ім'я» є сьогодні досить багато, кожен дослідник вносить у це поняття свою наукову новизну і свій індивідуальний підхід. Наприклад, російська дослідниця С.М. Толстая стверджує, що «имя — в народной традиции персональный знак человека, определяющий его место в мироздании и социуме; мифологический заместитель, двойник или неотъемлемая часть человека; объект и инструмент магии» [4, с. 408]. А ім'янаречення, як далі продовжує дослідниця, — важливий акт, який надає новонародженому статус людини. Ім'я остаточно формує людину: пор. укр. «*Прибери пня, дай ему имня — и з него буде чоловік*»; болг. (прокляття) «*Да му ся не найде имято!*» (*Щоб йому імені не знайшлося*); кашуб. *топо vёtazac* «*умерти*» [4, с. 408].

Правила вибору імені різні у різних етнічних, конфесійних і локальних традиціях. Загальновідомо, що відношення між конкретною особою та її власним ім'ям не дане від природи, а є довільним, та навіть великою мірою випадковим. Справді, у самого індивідуума ім'я не закладене від природи чи властивості, що їх виражає це ім'я. Звичайно, якщо комусь дають ім'я *Павло*, то це ще зовсім не означає, що він завжди буде малим, так само і те, що особа з іменем *Надія* завжди буде нести зі собою певну надію.

Відношення найменувача (той, хто дає ім'я) до найменованого, а отже, й до самого імені не є абсолютно довільним. Наші предки з давніх-давен дотримувалися відповідних звичаїв і традицій при номінації особи. Найменувач не є абсолютно вільним при виборі імені для новонародженого. Свобода дій найменувача великою мірою обмежена при акті найменування. У сучасних умовах людина, наприклад, не може об-

рати іменем для своєї дитини будь-який знак, тобто будь-який звуковий комплекс. У її розпорядженні для цього є усього близько ста чи декількох сот спеціальних слів (власних особових імен), усталених традицією. Лише з цього кодексу можна вибирати для новонародженого ім'я, та й то, виявляється, не усяке, бо для хлопчиків є одні імена, а для дівчаток — інші.

Варто зазначити, що навіть у цих рамках найменувач не є абсолютно вільним у виборі імені, а сам процес вибирання не є зовсім стихійним. Здебільшого у найменувача є цілком конкретний привід чи підстава для вибору саме цього імені, а не якогось іншого. Інакше кажучи, найменувач у своїх діях залежний від чинних мотивів найменування, підпорядкованих загальним принципам номінації. Отже, хоча зв'язок між особою та її іменем довільний, але він значною мірою вмотивований, принаймні, у свідомості найменувача, тобто батьків.

Відомо, що мотиви найменування бувають різні. Найчастіше вони пов'язані з естетичними, релігійними та політичними уподобаннями чи переконаннями середовища, у якому живе найменувач. У цих мотивах, як справедливо зауважив П.П. Чучка, захований спосіб мислення народу, його психологія, різні вірування, погляди на світ, на життя і на смерть [7, с. 39].

Сьогодні на Опіллі вибір імені для новонародженого є юридично вільним і в усіх випадках залежить майже виключно від волі найменувачів, тобто батьків. Саме вони виносять остаточне рішення, як назвати дитину. Вільний вибір імені для новонародженого на Закарпатті, як стверджує П.П. Чучка, устался уже досить давно, правдоподібно, ще із запровадження церковної унії, тобто десь у середині чи у кінці XVII ст. У всякому випадку у другій половині XVIII ст. він уже був на Закарпатті вільним. Досить переконливим аргументом на користь цього твердження може бути свідчення найдавнішої закарпатської рукописної метрики, тобто «Метрики Чернечої гори біля Мукачева за 1727—1816 роки». Записи новонароджених, тобто хрещених, у цій метриці уже не відповідають у часі церковним святам. Так, наприклад, 1727 р. на день святої Єфимії новонароджену названо *Софією*; 1785 р. на день святого Федора новонародженого записано *Андрієм*. 14 листопада 1745 р. новонародженого записано *Михайлом*, хоча день святого Михайла припадає не на 14, а на 8 листопада (за старим стилем). Отож, у XVIII ст. вибір імені для новонародженого на Закарпатті від церковного календаря у принципі уже не залежав [7, с. 40].

Слід зазначити, що на території історико-етнографічного району Опілля у XVIII ст. вибір імені для новонародженого також уже не залежав від церковного календаря, про що свідчать церковні метрики хрещення, які зберігаються у Центральному державному історичному архіві України у Львові. Наприклад, у с. Андріянів (Городоцький район Львівської області) 15 жовтня 1784 р. новонароджену дівчинку записано *Катериною*, 22 вересня того ж року дівчинку зареєстровано *Анною*, новонародженого хлопчика 15 квітня 1784 р. записано *Василем*, а 13 серпня 1784 р. хлопчика назвали *Стефаном* [3]. І таких випадків маємо багато.

Про умови надавання імен до XVIII ст. прямих даних немає. Проте є факти, які підтверджують, що раніше на територіях, заселених українцями православного віросповідання, це надавання було регламентоване церковними святцями. Своєрідним відгомоном тих далеких часів є, наприклад, так звані патронні імена. Релігійні батьки ще донедавна, а навіть і у наші дні, своїй дитині, як правило, надавали ім'я того календарного святого, під час святкування пам'яті якого дитина народилася: народиться дитина «на Юра» — назвуть *Юрою*, народиться «у Миколи», тобто за кілька днів до чи після святого Миколая, — буде *Миколою* і т. п. Надавати новонародженому ім'я християнського святого, якому присвячене найближче до народження дитини свято, було і є сьогодні одним з найпоширеніших звичаїв. При цьому уникали чи навіть забороняли давати ім'я за календарем «назад», тобто відповідно до свята, яке передувало дню народження дитини, бо, за польським повір'ям, назване «назад» дитя не буде рости. А найменування «вперед», яке символізує розвиток і зростання, і, на відміну від руху «назад», що асоціюється з деградацією і занепадом, знаходимо в українській і сербській обрядовості [4, с. 409]. Отже, найменовували за принципом: «Яке дитина собі принесла ім'я, таке треба їй дати» [5, с. 13]. Правда, до уваги бралися при цьому не усі свята, а тільки конфесійні, тобто такі, які церква відзначала як свята.

Варто зауважити, що мотивів, якими керувалися і керуються батьки при вільному виборі імені для своєї дитини у звичайних умовах, є декілька. М.Л. Худаш

стверджує, що етнографічні матеріали дають підставу говорити про три основні традиційні мотиви вибору й надавання дітям власних хрещених імен: а) вибір і надавання імен за церковним календарем чи святцями («принесені» імена); б) вибір і надавання дітям імен на чиюсь честь (батьків, друзів, знайомих, авторитетних людей, культурних і громадських діячів та ін.); в) пізніше практикований, новітній мотив — вибір дітям імен за певною модою конкретної місцевості на імена або традицією (тут і вибір милозвучних імен, і звичайне наслідування, і традиція, пов'язана з культом певного святого тощо) [6, с. 184].

Г.К. Кожолянко вважає, що основними мотивами, які у наш час визначають обрання імені для новонародженої дитини в Україні, і на Буковині зокрема, є:

• сімейна традиція, за якою дітей називають іменами дідуся-бабусі, батька-матері або близьких родичів;

• зв'язок імені дитини з іменами видатних національних героїв, відомих письменників, артистів, кіногероїв, спортсменів (*Богдан*, *Тарас*, *Павло*, *Роксолана*, *Софія*, *Назарій*);

• ніжні і милозвучні імена (*Алла*, *Аліна*, *Олена*, *Світлана*);

• утворення жіночих імен від чоловічих (*Богдана*, *Володимира*, *Руслана*, *Олександра*, *Романна*) [1, с. 70].

На думку П.П. Чучки, якщо виходити не лише з нинішніх узвичаєнь, а й із того, від чого саме залежав вибір імені хоча би протягом останнього сторіччя, то до провідних мотивів найменування треба віднести, принаймні, чотири, а саме: а) побожність чи забобонність батьків; б) родинні традиції; в) визначні чи авторитетні особи; г) вплив часу. Ці ж мотиви, як стверджує дослідник, є визначальними у наш час як у чехів, так і в угорців [7, с. 42]. Слід зазначити, що актуальними вони є й для ополян, однак вважаємо за необхідне розглянути коротко один із домінуючих мотивів ім'янаречення на Опіллі — вплив релігійних вірувань батьків на традиції найменування особи.

Простий українець ще донедавна обирав для своєї дитини здебільшого те ім'я, яке «сама дитина принесла зі собою своїм народженням»: дитині давали, як правило, ім'я того календарного святого, честь якого під час її народження відзначала церква. До календаря заглядати майже не доводилося, бо кожен знав, що у січні такими святами є *Марії*, *Стефана*, *Василя* та *Івана*, у лютому — *Івана*, у травні — *Юрія*, у липні — *Івана*, *Петра* і *Павла*, *Ольги* і *Володимира*, у серпні — *Іллі*, у вересні — *Марії*, *Віри*, *Надії*, *Любові* та *Софії*, у листопаді — *Дмитрія*, *Параскеви* і *Михайла*, у грудні — *Романа*, *Катерини*, *Андрія*, *Миколая* і *Анни* тощо. Релігійні люди у цій традиції вбачали певний неписаний закон, за яким кожна людина не просто повинна мати свого патрона, тобто покровителя чи охоронця серед лику святих, а що вона уже народжується з ним [5, с. 3, 5, 10, 13, 17]. Серед сільського населення цей мотив донедавна мав ще суттєву перевагу, проте протягом останніх десятиліть у міру піднесення свідомості народу і поступового відходу від релігії, зокрема за часів комуністичної влади в Україні, він досить швидко поступається перед іншими. Однак ця традиція поруч із іншими мотивами номінації новонародженої дитини зберігається на території Опілля і за наших часів, про що свідчать записи у церковних метричних книгах хрещень. Наприклад, дитину, народжену 17 грудня 1967 р. у селі Угри Городоцького району Львівської області, назвали *Микола*, 9 січня 1968 р. — *Степан*, 28 вересня 1968 р. — *Любов*, 11 грудня 1968 р. — *Андрій*, 28 липня 1970 р. — *Володимир*, 1 грудня 1986 р. — *Роман*, 26 серпня 1989 р. — *Марія*, 11 липня 1990 р. — *Павло*, 20 листопада 1998 р. — *Михайло*, 14 січня 2000 р. — *Василь*, 7 липня 2003 р. — *Іванна* тощо. Це явище спостерігаємо також у селі Ушковичі Перемишлянського району Львівської області: 4 січня 1949 р. народилася дівчинка і назвали її *Марія*, 24 липня 1998 р. — *Ольга*, 26 липня 1998 р. — *Володимир*, 17 грудня 1998 р. — *Микола*, 7 січня 2005 р. — *Марія* тощо; у селах Рогатинського району Івано-Франківської області: 13 грудня 1984 р. народився хлопчик і хрещений *Андрій* (с. Зеленів), 9 січня 1986 р. — *Степан* (с. Городиська), 12 липня 1986 р. — *Петро* (с. Верхня Липиця), 19 листопада 1988 р. — *Михаїл* (с. Верхня Липиця), 21 грудня 1992 р. — *Ганна* (с. Верхня Липиця), 12 січня 1993 р. — *Василь* (с. Верхня Липиця), 22 травня 1994 р. — *Микола* (с. Малинівка), 21 вересня 1994 р. — *Марія* (с. Лопушня), 7 липня 2002 р. — *Іванна* (с. Верхня Липиця) тощо.

У деяких селах донедавна побутував звичай надавати дитині ім'я того святого, якого у певному селі відзначали на «храм церкви». Цим пояснюють, наприклад, що у с. Братковичах Городоцького району дуже поширене ім'я *Марія* (храмове свято

припадає на 21 вересня, коли церква вшановує Різдво Богородиці).

Поряд із релігійними звичаями у багатьох селах Опілля і України загалом донедавна співіснували й деякі народні звичаї, пов'язані із надаванням імен. Декотрі із цих звичаїв дуже давні та сягають ще дохристиянських часів, а засновані на вірі у магічну силу імені.

Одним із таких поширених звичаїв був звичай «продавання» (чи «купування») кволої дитини та надавання їй охоронного, заклинального імені з метою врятувати її від смерті чи від певного іншого лиха. Мати, у якої систематично вмирали діти, за незначну символічну суму (за монету) умовно продавала свою хвору дитину багатодітній знайомій (кумі, тітці, подрузі), у котрої діти здорові і не вмирали. Таємно від інших людей уночі рідна мати передавала свою дитину крізь хатнє вікно на подвір'я «купувальниці». «Купувальниця» відносила дитину кудись (на цвинтар, на перехрестя, до млина), ворожила, після чого приносила її знову і повертала справжній матері. Лише на цей раз дитину передавали уже не крізь вікно, а через хатній поріг. При цьому рідна мати дитини промовляла приблизно таке: «Віднині ти вже не моя дитина, а тітчина чи кумина; я лише годуватиму тебе своїми грудьми». Смисл ворожіння полягав у тому, щоб обманути злого духа, відвернути його згубну силу від рідної дитини. По деяких селах дитину під час ворожіння перейменовували (скажімо, з *Петрика* на *Василька*), і з того часу як домашні, так і сусіди дитину називали уже тільки цим новим для неї іменем. Мета обряду купування та продавання у такому випадку зводилася до того, щоб переконати «нечисту силу» у тому, що в цій сім'ї уже немає тої дитини, яка там була до цього, а є зовсім інша [7, с. 43—44].

Іншим звичаєм, що базувався на вірі у магічну силу імені, було повторне використання того ж самого імені у родині для двох різних дітей. У результаті цього у деяких селах серед дітей однієї родини можна зустріти по дві *Христини*, по дві *Ганни* і т. п. Повторне використання того ж самого імені для двох живих дітей однієї родини практикувалося виключно у багатодітних сім'ях. Як стверджує П.П. Чучка, повторне використання одного імені для двох братів чи двох сестер різні батьки пояснюють по-різному — бідністю іменного репертуару і небажанням давати дитині таке ім'я, якого ще у селі немає; інші пояснюють, що це ім'я чимось припало їм до душі. Але відверті розмови з людьми старшого віку переконують у тому, що у повторному використанні того ж самого імені для двох дітей однієї родини батьки вбачали магічну силу. Забобонні багатодітні батьки вдавалися до цього прийому як до засобу, що мав припинити дітонародження, і вірили, що після такого акту у їхній сім'ї більше не народжуватимуться діти. Цей звичай відомий також болгарам, які за таких умов новонародженій дівчинці давали ім'я *Доста*, а хлопчикові — *Достан* [7, с. 46].

Існують і зовсім протилежні думки. Деякі люди вважають, що повторне ім'я серед дітей однієї родини — це засіб забезпечити міцне здоров'я цій дитині. Та які вірування не ховалися б за цим звичаєм, треба визнати, по-перше, що сам звичай дуже давній, а по-друге, що він мав гальмівний вплив на розвиток іменного репертуару певної місцевості.

Як зазначає Г.К. Кожолянко, на Нікейському християнському соборі у 325 р. було прийнято рішення, за яким заборонялось давати християнам язичницькі (народні) імена. І у наступному впроваджувались християнські (в основному юдейсько-жидівського походження) імена. Християнські священики при хрещенні надавали імена на честь християнських «святих», які були переважно греками та юдеями-жидами [1, с. 70—71]. Народознавець Г. Лозко відзначає, що понад 80 відсотків юдейських імен пов'язано з іменем юдейського бога *Ягве* (*Єгова*, *Елогім*). Для прикладу: *Азарій* (той, що допоміг *Ягве*), *Іван* (*Ягве* помилував), *Ісай* (допомога *Ягве*), *Матвій* (дарунок *Ягве*), *Авдій* (раб *Ягве*), *Ілля* (мій бог *Ягве*), *Яків* (пам'ятка *Ягве*), *Лазар* (*Елогім* допоміг), *Михайло* (подібний *Елогім*) і т. д. [2, с. 7—8].

Дуже часто українці не могли чітко вимовити незрозумілі їм імена. Тому були випадки, коли чужі імена пристосовувалися до власної мови. Відповідно з *Базилія* став *Василь*, з *Даниїла* — *Данило*, з *Дмитрія* — *Дмитро*, з *Гавриїла* — *Гаврило*, з *Анастасії* — *Настя* тощо.

Відомо, що священики й самі змінювали імена на прохання людей при ім'янареченні. Про це писали дослідники ще у кінці XIX ст.: «Ім'я зазвичай дається на честь святого, якого пам'ять святкується в цей день; якщо ім'я попадається незручне для вимови, то баба просить перемінити його: «Ой, батюшко, дайте інше яке, а то сього й зроду не донесу». І дійсно, такі випадки, коли баба не в силах «донести» імені й перебріхує його до невпізнанності, не поодинокі, тому

священикам і передписано давати більш вживані серед народу імена» [1, с. 71].

Щодо давності імен та їх походження Г. Лозко зазначає: «Для слов'ян слово було священним, бо вважалося не просто звуком, а особливим станом світу і людини, коли можливо вести діалог з Богами (людини з космосом). В усіх індоєвропейських народів «слово» і «дія» первісно були синонімами, тобто Слово (молитва) теоретично має здатність стати дією, дійсністю. Для цього треба тільки практично увійти в той стан, який створює можливість для такого спілкування з Богами. Наші пращури знали, коли і де це можливо, бо мали досить точний астрономічний календар, за яким встановлювали строки молінь. Саме поєднання слова й часу давало чудодійні результати їхньої магії. Тому при народженні дитини треба було уважно слухати довкілля, які звуки вловлює слух, звідки вони долітають (з якої сторони світу, з лісу, з річки чи з поля і т. д.), дивитися, під якими зорями (сузір'ями) народилася дитина, а також враховувати багато інших прикмет, які були важливим засобом зрозуміння (передбачення, пророкування) не просто майбутньої долі дитяти, але, в першу чергу, з'ясування її внутрішньої суті (того, що становить її «войми»), тобто сам об'єкт називання іменем. При такому підході до вибору імен забезпечувався лад (духовний комфорт) людини і її імені, отже, — ім'я не суперечило особистісним характеристикам людини» [2, с. 9—10].

Отож, як у давні часи, так і сьогодні ополяни вважали та вважають, що ім'я має фатальне значення і впливає на долю людини. З іменем при хрещенні дитина отримує Ангела-Охоронця та дістає заступництво Божої сили. Варто зауважити, що більшість мешканців сіл та міст історико-етнографічного району Опілля і у наш час ретельно дотримуються цих народних повір'їв. І навіть якщо батькам не зовсім подобається ім'я того святого у церковному календарі, у день пам'яті якого народився їхній нащадок, то вони наймeновують свою дитину подвійним іменем (наприклад, Анна — Марія, Галина — Надія, Ірина — Дарія, Андрій — Михайло, Валентин — Володимир та ін.), щоб таким чином залишити дитині Ангела-Хоронителя.

1. *Кожолянко Г.К.* Родинно-хрестинна обрядовість / Георгій Костянтинович Кожолянко // Етнографія Буковини : у 3 т. — Чернівці : Золоті литаври, 1999—2004. — Т. 2. — 2001.
2. *Лозко Г.С.* Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні / Г.С. Лозко. — К. : Сварог, 1998. — 176 с.
3. Метрична книга хрещення сс. Андріянів, Лівчиці, Підзвіринець, Татаринів та ін. // Центральний державний історичний архів України, м. Львів — Ф. 201. — Оп. 4 а. — Спр. 41, 6188, 6189.
4. *Толстая С.М.* Имя / С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995—2009. — Т. 2 : Д—К (Крошки). — М., 1999. — С. 408 — 413.
5. *Ханас І.* Матеріали етнографічної експедиції / Ханас Ірина // Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 571. — 25 с. (+ дод. А).
6. *Худаш М.Л.* З історії української антропонімії / Михайло Лукич Худаш. — К. : Наукова думка, 1977. — 236 с.
7. *Чучка П.П.* Антропонімія Закарпаття (Вступ та імена) / Павло Павлович Чучка. — Ужгород, 1970. — 103 с.

Iryna Khanas

ON UKRAINIAN TRADITIONS OF NAMING THE NEWBORN CHILDREN IN OPILIA REGION

(according to materials of church baptism registers of XIX and XX cc.)

The article deals with Ukrainian traditions taken into account at naming a newborn baby in Opilia historio-ethnographic region with particular consideration of a problem as for the influence of parents' religious beliefs upon the traditional nominating in children.

Keywords: Ukrainian traditions, own name, name of the child, Opilia, motives of person nomination, the church baptism metrics.

Ирина Ханас

УКРАИНСКИЕ ТРАДИЦИИ НАИМЕНОВАНИЯ РЕБЕНКА НА ОПОЛЕ

(по материалам церковных метрик крещения XIX—XX вв.)

В статье рассматриваются украинские традиции при наименовании новорожденного ребенка на территории историко-этнографического района Ополье, в частности охарактеризована проблема влияния религиозных верований родителей на традиции номинации ребенка.

Ключевые слова: украинские традиции, собственное имя, наименование ребенка, Ополье, мотивы номинации лица, церковные метрики крещения.



Іванна ЛЮТА

В ОЧІКУВАННІ НЕМОВЛЯТИ: ЗАБОБОНИ, ВІРУВАННЯ І ПОВІР'Я ВОЛИНСЬКИХ МАТЕРІВ

У статті розглядаються основні елементи допологового етапу родильної обрядовості жителів історико-етнографічної Волині. Зокрема, увагу зосереджено на дородове визначення статі дитини та народних повір'ях, пов'язаних з вагітністю.

Ключові слова: допологова обрядовість, вагітна, вірування, повір'я, Волинь.

Органічною складовою життя народу, його традиційно-побутової культури є обрядовість, яка одночасно є важливою етновизначальною ознакою. Серед усього спектру обрядових дій, які супроводжують життя людини, однією з найяскравіших є сімейна обрядовість, зокрема родильна.

У традиційній родильній обрядовості українців дослідники виділяють декілька груп: 1) допологові звичаї та обряди; 2) власне родильні; 3) післяпологові звичаї й обряди та очисні обряди для матері і дитини; 4) обрядові дії, що супроводжують приєднання дитини до сім'ї, роду, колективу, віри [7, с. 164]. Серед перелічених груп важливе місце посідають допологові звичаї й обряди, які мали забезпечити легкий перебіг вагітності та щасливі пологи.

Важливим елементом допологової обрядовості українців загалом й історико-етнографічної Волині зокрема є різноманітні повір'я, звичаї та уявлення, пов'язані з особою вагітної жінки. Саме з допомогою так званих забобонів люди намагалися вберегти вагітну жінку і дитину, яку вона виношує, від усього, що могло їм нашкодити, або чого не могли пояснити жодним іншим чином, окрім впливу «злого ока» чи недотримання певних моральних норм.

Попри це, не менш важливим аспектом допологової обрядовості для вагітної жінки та її оточення було визначення статі майбутньої дитини. Так, люди надіялись на народження передусім хлопчика — майбутнього господаря, який зможе замінити батька. Згодом стать майбутньої дитини вже не мала такого значення, однак у сім'ї, як і раніше, хотіли первістка — хлопчика: «*Ну, я знаю я? В більшості хочуть, шоб хлопчик народився перший, а одні кажуть, шоб спочатку була нянька, а потім — лялька. То таке*» [2, арк. 49].

Довідатись про стать майбутньої дитини можна було передусім за зовнішнім виглядом та поведінкою вагітної жінки. На території Волині найчастіше визначали стать майбутньої дитини за обличчям «грубої»: «*Як гарна на виду, то казали, шо буде хлопець, а як паршива, то казали, шо буде дівчина*» [1, арк. 61]; Казали, якщо лице чисте [...], мав народитися «*хлопчик, а як з плямами — то дівчинка. Ну, як ясне, червоне лице — то хлопчик, кажуть, був. О, кажуть, вона хлопця буде мати*» [2, арк. 10]. Схожі вірування побутували на території Полісся [8, с. 185; 13, с. 5] та Середнього Подніпров'я [10, с. 20]. Однак, у деяких селах Горохівського району Волинської області, як і на тери-

торії Правобережжя, вважали, що чисте рожеве лице вагітної віщує народження дівчинки, а якщо на обличчі проступили плями — хлопчика [5, с. 70]. «*Плями були — то мені всьо казали, шо буде хлопчик. А як за другою ходила (дівчинка в мене була), то вже була більш нормальна*» [2, арк. 3]; «*Як лице змінять, чисте лице, то буде дівчинка, але то не справджалося часом. Ну, але казали: «Якшо в жінки лице гарне є, то буде дівчинка*» [2, арк. 19]. Отже, можна стверджувати, що ознаки обличчя вагітної не були сталими в усіх регіонах України; за одними і тими ж прикметами в одних випадках визначали стать дівчинки, в інших — хлопчика.

На території Волині люди визначали стать майбутньої дитини і за самопочуттям вагітної: «*Як... перед родами болить спина, кажуть, шо на сина, а як живіт, то буде дівчинка*» [1, арк. 44]; «*Мене дуже жога пекла, запікала, рвала, не могла їсти, то казали мені, шо буде хлопчик*» [2, арк. 3]; «*Ну, то казали, як з правого [боку ворушиться], то [буде] хлопчик, а як з лівого — то дівчинка*» [2, арк. 10].

Доцільно також наголосити, що на території Волині уявлення про стать майбутньої дитини часто пов'язували з боком, з якого дитина вперше дає про себе чути: «*Дівчина з лівого боку начинає [штовхатися], а хлопець — з правого*» [2, арк. 37]. Цікаво, що свого часу подібні вірування зафіксували В. Кравченко [12, с. 133] та П. Чубинський [19, с. 2].

Широко розповсюдженим на території Волині, як і скрізь в Україні, є вірування в те, що вагітній жінці не можна відмовляти, особливо якщо вона чогось просить, бо миші можуть поїсти одяг [14, с. 85; 16, с. 89; 17, с. 93; 18, с. 12]. Стосовно цього вірування інформатори із с. Колесники Гощанського району зазначали: «*Хрещениця прийшла, [...] каже: «В вас нема сухих сливок чи сушини?». От в мене тоді не було і я ничо не дала. Висіло в мене пальто в веранді. Люди, як я до пальта, — отудо тако..., миш виїла таку дирку. Ни то шо я їй не хотіла дать, ни пошкодувала*» [1, арк. 46].

Поширене тут і вірування про те, що таку кару можна відвернути, давши вагітній замість того, що вона просить, щось інше, або ж кинути хлібом, щоб не пошкодити дитині. «*А вже як не маєш шо дати, то... возьми кусочок хліба і так кинь за нею хлібом, нічим, но хлібом... Святий хліб, то він її не повредить, дитині, нічого. А як чимось так кинути, то може на дитину одбитися, буде на дитині шось*» [2, арк. 37]; «*Є таке, шо розсердиться. Як не дає нічого, да кине. То не мона, то ж гріх кидати, воно на дитині теє буде. Як десь на плечах буде, то нічого. О, а як на лиці якесь п'ятно буде, чи шось таке, то не можна*» [1, арк. 39]; «*... В теї людини, шо позичуть, от, наприклад, в мене нема — я не позичу, то поїсть, миши поїдять в хаті, ну, як вагітна жінка попросить. То казали старі люди, шо треба дать, як в тебе є, а як його в тебе нема, то кинуть хлібом. Не чим, оно хлібом. А є такі люди, шо погані, то кидають чи глиною, чи піском, то буде їсти дитина*» [1, арк. 90]; «*Колись шось був хтось лихий [...], то взяли в жменьку газети клубок, кинули на спину якійсь там [...]. Дитина їла всьо время газету*» [2, арк. 104]. Однак, як підкреслює І. Несен, на півдні Волині не схвалювалося те, що вагітна ходить просити продукти чи якесь начиння, щоб дитя не стало злодієм [4, с. 101; 16, с. 89].

Важливим і найскладнішим для вагітної жінки етапом родильної обрядовості є власне пологи. Про їх легке протікання й успішне завершення люди дбали завчасно, тобто протягом усієї вагітності, а на території Горохівського району ще навіть під час весілля. Для цього, як згадували респонденти, під весільне плаття молодій чіпляли фартушка, «*шоб легко родила*» [2, арк. 51—52, 63, 69]. Також заборонялось вагітним переступати через перепони, бо «*при родах буде плутатися дитина*» [2, арк. 11]. На території східної частини Волині люди також згадували, що «*по гарбузах, тако шось поплетене таке, то не мона переступать, бо буде дитина крепко пуповиною замотана*» [1, арк. 26]. Натомість інформаторка із с. Смолява Гощанського району зазначила, що «*вагітна жінка повинна гарбузи садити, то будуть дуже, як в неї живіт росте, так будуть гарбузи рости*» [2, арк. 51].

Люди вірили й у те, що не можна в свято мотати нитки, щоб дитина не заплуталась у пуповині, і навіть якщо виплутаєш, «*то довго буде як неживеє — затхне(ть)ця; треба положить на решето і качать, так воно і одхлипне*» [12, с. 83]. Не менш цікаве повір'я зафіксувала І. Несен стосовно того, що важко народжуватиме жінка, якщо подаватиме

із рук воду, чоловікові постоли, чесатиме або заплітатиме когось [6, с. 280; 16, с. 95].

Як для майбутньої матері, її родини, так і для громади загалом важливе значення мали зовнішній вигляд і здоров'я дитятка. Люди намагались подбати про це ще задовго до народження немовляти, звертаючи увагу і на момент зачаття. Так, заборонялось спати жінці з чоловіком під час великих свят, у піст чи перед початком роботи у полі, щоб дитина не народилась калікою. «*В свята ньи. Тре бути осторожному, щоб було все в порядку з дітьми […]. Нездоровее могло бути*» [2, арк. 57]; «*Ньи, колись казали, гріх. В свято, шо не можна було спати з чоловіками […]. Чого гріх? Не дай Бог, забеременіє, буде каліка [дитина]*» [2, арк. 78]; «*Ну, кажуть, шо не можна займатися любов'ю у великі свята […]. Ну, борони Боже, забеременієш, кажуть, буде дитина каліка, так всі кажуть*» [2, арк. 91].

Також дуже часто зовнішній вигляд і здоров'я немовляти могли пов'язувати з поведінкою вагітної жінки та ставлення до неї оточуючих. На Горохівщині, як і на Гощанщині, вагітних застерігали не задивлятись на щось негарне, бо «*то на дитину всьо упадає*» [2, арк. 112]. Респондентка із с. Мерва Горохівського району також зауважила: «*Не можна їй ні впсуждати нікого, бо і та дитина може така бути, недобра, і люди можуть від неї голови завертати, не можуть дивитися*» [2, арк. 71].

Населення південно-східної частини Волині думало та піклувалось про зовнішній вигляд дитини. Так, мешканці Гощанського району вірили, що дитя буде гарним, якщо під час вагітності дивитися на ікони. Зокрема, респондентка із с. Новоставці зауважила: «*Моїй свекрі казали, шо дивись на ікони, дивись більш на Божу Матір*» [1, арк. 64]. Натомість на території західної частини Волині (Горохівський р-н Волинської обл.) схожі вірування зафіксувати не вдалося.

Вагітній жінці також забороняли йти на похорон. Якщо ж вона була присутня, то тоді в жодному разі не могла дивитися на покійника, «*бо то, кажуть, на мерця подивишся, і вже дитина буде така жовта*» [2, арк. 27]. Респондентка із с. Гумнище зауважила, що вагітній не годиться також іти з похоронним проводом, бо «*дуже буде тяжко родити*» [2, арк. 11].

На території західної частини Волині широко побутував звичай, згідно з яким жінці забороняли закривати рот або ніс, якщо вона чує поганий запах, бо «*з рота буде дитині чути*» [2, арк. 58]. Інформаторка із с. Мерва пояснила важливу причину такої поведінки майбутньої породіллі — «*від її дитини будуть закриватися*» [2, арк. 70].

Значну увагу населення України приділяло дотриманню християнських норм, зокрема щодо уникнення виконання певних видів робіт у святкові дні, оскільки це могло вплинути на перебіг вагітності. Саме з цієї причини вагітним заборонялось прясти, шити чи вишивати у свята та присвятки, шоб не пришити дитині рот чи будь-які інші органи, рубати чи різати щонебудь, щоб не відрізати дитині руку чи ногу. Так, інформатори зазначали: «*Не шиють […]. Бо можна шо пришити. Язика можна пришити дитині*» [2, арк. 4]; «*В свято, на пример, шити не можна […]. Бо то на дитину пошкодить […]. І очка може зашити, і губку, і може не говорити*» [2, арк. 21]; «*Є, каже, розум пришиє, а є шось так зробиться*» [2, арк. 120]; «*Рубати не можна такій жінці в свято […]. Ну, не можна, бо можна одрубати чи руку, чи ноги, чи пальці дитині*» [2, арк. 85].

На зовнішній вигляд дитини можуть негативно вплинути також оточуючі. Так, згідно з народним повір'ям, немовля могло народитись з розтятою губою, якщо б «груба» прийшла чогось попросити, а господиня, не давши нічого, за нею зарубала у поріг сокиру. «*Як ходе, як йде просити, то є всякі люди. Є ж вредні люди, всякі — сокирою за нею, її сліда рубне чи шо, то й дитина може калічкою бути*» [2, арк. 13]; «*Кажуть, шо хтось кинув ножем. От спорю я з тобою. То хтось розсердивсь, як я йшла, то кинув ножем; то де воно попаде, а хто його знає де воно попаде. Чи, кажуть, у свято дрова рубає*» [1, арк. 70]; «*Колись таке робили, шо не хоче позичить. Тота пошла беременна, а ця може взять сокиру, да по тому, по порозі стукнуть. То може дитя вродиться без губи, чи без носа — одрубає*» [1, арк. 76].

Важливу роль у допологовій обрядовості відігравало ставлення вагітної до певних видів тварин. Зокрема інформатори зазначали, що їх не можна бити: «*Кажуть, і кота не мона бити, і тварини не мона бити*» [1, арк. 70]; «*Не мона* [бити тварин. — *І. Л.*] *…могло шкодить дитині*» [1, арк. 77]; «*Як б'є*

тако кота, то якась пляма шось буде. Чи кине хтось на тебе,... (ти вагітна), а кине хтось на тебе, якимсь котом, то буде щось таке, така буде пляма котяча, з шерстею. То то в нас є єдна жінка, то казали, шо мати ходила, на еї хтось кинув. І так і є» [1, арк. 25]. *«Кота не можна бити, собаки не можна бити [...]. Буде дитина волохата така, з шерстею»* [2, арк. 105]; *«Кажуть, не можна вагітній жінці, наприклад там, на жабу, копнути котів. Особенно котів не можна копати ногами, бо кажуть, шо будуть діти не любити, відвертатися від батьків»* [2, арк. 51].

Подібні вірування подав В. Кравченко: *«Груба жинка як ударить ногою свиню, собаку чи к'ота, то вредно на дитині, бо як уроди(ть)ця, так сповить нужно; а неділях по трох-чотирох дитина в'є(ть)ця-крути(ть)ця, не може спать; так породіля приходить до бабки — шо йому робить? — Бабка й каже: «Нажуй маку і в ночви на чотирьох вуглах покласти; і допіро лляти купіль і купать дитину. А викупавши, то той купель переціди ть на трапку (на пелюшку). Той мак остане(ть)ця у трапці, то так бавить, то там найде(ть)ця уся та шерсть у маку, шо з животного вона достала, як ударила його ногою; і ця шерсть ото мучила дитину»* [12, с. 82—83].

Схожі повір'я були і в інших етнографічних регіонах та районах України. Так, на Лемківщині застерігали, щоб не дивитись на диких чи свійських тварин, а тим паче не бити їх, бо в дитини в певному місці буде густий волосяний покрив [9, с. 65; 15, с. 312].

На території західної частини Волині побутувало також повір'я про те, що на дитині може з'явитися пігментна пляма, якщо б вагітна злякалась тварини. Так інформаторка із с. Смолява Горохівського району згадувала: *«Як я була вагітна першим своїм хлопчиком (і то була весна, він в червні вродився), і були маленькі курчатка. Було холодно і курчатка були в хаті. Ну, як то вже з животом невклюжа, я наступила на курча, задушила і злякалася, і тако взяла себе рукою во тут во, ну, як то злякалася. І вродився малий, і плямка, на лиці плямка, коричнева плямка»* [2, арк. 50].

Однак, на території східної частини Волині люди вірили, що ставлення вагітної до тварин могло вплинути не лише на зовнішній вигляд дитини, але й на її поведінку, характер. Так, інформаторка із с. Іллін Гощанського району зазначала: «*Не можна* [бити тварин. — *І. Л.*]. *Бо то воно як уродиться, то буде воно і дертися, і биться буде, і дуже таке неспокойне дитя буде. ...Як вагітна жінка ходить, то треба, шо, хай там де кури б'ються, то не треба їй дивиться, і не треба їй чіпать ілі розборонять, хай там старіші шо хтять, те і роблять»* [1, арк. 40].

Серед повір'їв, пов'язаних із зовнішнім виглядом немовляти, значне місце посідають ті, в яких простежується вплив вогню. У народі дбали, щоб жінка не налякалась вогню, адже в результаті цього на тілі дитини могла з'явитись вогняна висипка (кропивниця або вогниця), або ж на тому місці, до якого, злякавшись, доторкнеться жінка, буде червона пляма [3, с. 281; 11, с. 10; 12, с. 83, 133; 20, s. 177]. Стосовно цього повір'я інформатори зазначали: *«Не можна ловиться ні за шо [...], бо буде, вот зловиться сюди, буде, чи за лице. Не мона, ні, ловитися. Не мона ні за шо ловитися. Злякалася — вот так собі стій, і всьо»* [2, арк. 86]; *«Не тре хвататися рукою, бо за шо схватиться, так і, кажуть, буде червоне. Червоне, такий вогонь»* [2, арк. 58]; *«Як пожар, то як злякається жінка беременна, да як торкнеться рукою, то буде загрево таке червоне, пляма така буде»* [1, арк. 86]; *«Якшо жінка беремена злякається [вогню. — І. Л.], то тоже на дитині шось візьметься, наприклад, за руку, то таке чорне п'ятно бувало, з вогнем воно таке»* [1, арк. 45].

Не менш важливу роль для майбутньої матері відігравало і майбутнє благополуччя її дитини і ставлення до неї оточуючих, через що люди вірили, що *«...не можна вагітні йти й по дорозі їсти — будуть люди їсти дитину потім, будуть весь час з'їдатися на дитину»* [2, арк. 105]. Також стверджували, що на весіллі молодим не можна було пробувати коровай. *«Кажуть, шо діти будуть смаркаті. Після весілля мона їсти, а в час весілля, то кажут, не мона їсти. То молодим коровая не давали, тілько кришки з-під коровая»* [2, арк. 118].

У громаді на чільному місці була моральність її членів, що яскраво відображено у допологових повір'ях. Найперше характер і моральність майбутньої дитини, за повір'ями, значною мірою залежали від поведінки вагітної. У народі вірили, що якщо

«груба» краде чи бере щось без дозволу, то «*дитина послє може красти*» [2, арк. 79]. «*Красти, то не мона, коли хош, то не мона красти, бо гріх. Ну, то й дитя буде таке вредне, буде лізти, де бачить, і рвать, шо бачить. То через те, шо не мона. Як ти така ходиш, то не мона рвать ні з вишні нічого, ні з черешні нічого. То ж ти така ходиш, куди ж ти?! А дитя вродиться, не вспіє ногами, да й воно буде лазить, да й шкоду робить людям*» [1, арк. 70]. Також зауважували: «*Якшо вагітна злиться, знервується, то буде й дитина нервова. Кажуть: «Не злися, будь спокійна, то й дитина буде спокійна*» [2, арк. 4].

Отже, можна з упевненістю стверджувати, що допологові звичаї, традиції і вірування становлять досить важливу частину родильної обрядовості, оскільки саме дотримання їх може гарантувати народження здорової і красивої дитини, можливість виносити немовля і народити його. Комплекс так званих забобон, пов'язаних з вагітною жінкою, є однією з найбагатших «ніш» допологової обрядовості, через що найкраще і зберігся у пам'яті сучасних жінок Волині. Однак не можна не зауважити також і того, що не зважаючи на значну поширеність елементів допологової обрядовості, все ж були певні відмінності не лише на загальноукраїнському тлі, але і на різних частинах території.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі — архів ЛНУ ім. Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 292-Е. — 97 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Родильна обрядовість», зібрані Лютою Іванною Остапівною у Гощанському та Острозькому районах Рівненської обл.).
2. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 340-Е. — 122 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Родильна обрядовість», зібрані Лютою Іванною Остапівною у Горохівському районі Волинської обл.).
3. *Борисенко В*. Обряди життєвого циклу людини / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя : Історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1997. — С. 280—309.
4. *Борисенко В*. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців : навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / Валентина Борисенко. — К. : Унісерв, 2000. — 191 с. : іл.
5. *Гаврилюк Н*. Народження дитини / Наталя Гаврилюк // Українська родина: Родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. — К. : Видавництво імені Олени Теліги, 2000. — С. 69—83.
6. *Гвоздевич С*. Деякі аспекти дopологових звичаїв та обрядів українців Карпат / Стефанія Гвоздевич // Народознавчі зошити. — 1998. — № 3. — С. 278—280.
7. *Гвоздевич С*. Родильна обрядовість поліщуків / Стефанія Гвоздевич // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : ІН НАН України, 1997. — Вип. 1. Київське Полісся. 1994. — С. 164—171.
8. *Гвоздевич С*. Родильна обрядовість поліщуків Овруччини / Стефанія Гвоздевич // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : ІН НАН України, 1999. — Вип. 2. Овруччина. 1995. — С. 185—190.
9. *Гвоздевич С*. Родильні звичаї та обряди / Стефанія Гвоздевич // Лемківщина : Історико-етнографічне дослідження. — Львів : ІН НАН України, 2002. — Т. 2. Духовна культура. — С. 64—75.
10. *Грушевський М*. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / Марко Грушевський. — К. : Либідь, 2006. — 256 с. : іл.
11. *Кайндль Р.Ф*. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / пер. з нім. (за вид. 1894 р.) З.Ф. Пенюк ; післямова О.М. Масана. — Чернівці : Молодий буковинець, 2000. — 207 с. : іл.
12. *Кравченко В*. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших не далеких від цього села місцевостях Житомірського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом / В. Кравченко. — Житомир : Робітник, 1920. — 160 с.
13. *Кондратович О*. Українські звичаї : Народини. Коса ж моя... / Олександра Кондратович — Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2007. — 240 с.
14. *Крамар Р*. Родильні та хрестинні звичаї Галицького Поділля / Ростислав Крамар // Українська родина : Родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. — К. : Видавництво імені Олени Теліги, 2000. — С. 83—88.
15. *Мушинка М*. Південь : Духовна культура / Микола Мушинка // Лемківщина : земля, люди, історія, культура : в 2 кн. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1988. — Т. II. — С. 292—407.
16. *Несен І*. Родини та хрестини на півдні Волині / Ірина Несен // Українська родина: Родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. — К. : Видавництво імені Олени Теліги, 2000. — С. 88—92.
17. *Онищук А*. З народного життя гуцулів / А. Онищук // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 90—113.
18. *Стельмахович М. Г*. Народне дитинознавство / М.Г. Стельмахович. — К. : Знання, 1991. — 48 с.
19. *Чубинский П. П*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим

обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским / П.П. Чубинский. — Санкт-Петербург : Типография В. Киршбаума, 1877. — Т. IV. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. — 713 с.

20. *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materjały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mazurskiego oraz z powiatu rzeczyckiego / Kazimerz Moszyński. — Warszawa : Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1928. — 328 s.

Ivanna Luta

IN WAITING FOR A BABY: ON VOLHYNIAN MOTHERS' SUPERSTITIONS, POPULAR CREEDS AND TRADITIONAL BELIEFS

Some basic elements in the pre-birth traditional ritual cycle by habitants of Volhynia historio-ethnographical region have been considered and examined in the article. In particular, especial attention has been paid to prenatal discerning of a child's sex and folklore beliefs connected with pregnancy.

Keywords: prenatal ritual, pregnant, belief, popular belief, Volyn.

Иванна Люта

В ОЖИДАНИИ МЛАДЕНЦА: СУЕВЕРИЯ, ВЕРОВАНИЯ И ПОВЕРЬЯ ВОЛЫНСКИХ МАТЕРЕЙ

В статье рассматриваются основные элементы дородового этапа родильной обрядности жителей историко-этнографической Волыни. В частности, внимание сосредоточено на дородовое определении пола ребенка и народных верованиях, связанных с беременностью.

Ключевые слова: дородовая обрядность, беременная, верования, поверья, Волынь.



Роман ГОЛИК

«СІЛЬСЬКА ДУША» Й «МІСЬКИЙ ОРГАНІЗМ»: УЯВЛЕННЯ ПРО СІЛЬСЬКУ Й МІСЬКУ КУЛЬТУРУ В ГАЛИЧИНІ XIX—XX ст.

У статті простежується розвиток стереотипів, пов'язаних з опозицією сільського та міського життя в Галичині XIX—XX ст. Автор аналізує зміни образу села/селянина, міста/міщанина, народної та елітарної культури у контексті трансформації ментальності галичан під впливом соціальних та ідеологічних процесів епохи.

Ключові слова: село, місто, селянин, міщанин, Галичина, стереотипи, народна культура, елітарна культура, історія, етнологія, література, фольклор.

Студії над «сільською» й «міською» культурою — одна з фундаментальних проблем етнології, фольклористики та історичної науки XIX—XX ст. Протиставлення міста селу, образ їхньої боротьби та конкуренції — глибинні константи суспільної (під)свідомості, які позначилися не тільки на літературному й політичному дискурсі, соціальних процесах модерної доби. Ця тематика особливо актуальна у просторі Східної Європи, одним з елементів якого є й Галичина [18; 67; 68]. Тут дуже гострими були не лише дискусії про селян, яких протиставляли міщанам, про село і його культуру як противагу місту з його цивілізацією, а й суперечки довкола селянського чи міщанського характеру націй, які населяли ці території. Об'єктом нашої статті є зміст та способи трансляції уявлень про село й місто, селян і міщан у культурі Галичини XIX—XX ст., їхня роль у формуванні ментальності жителів краю.

Через текст до контексту. Наприкінці XIX ст. Зофія Стешетельська-Ґринберґова починала свою книгу про Старосамбірщину досить показовим описом суботнього дня на майже безлюдній головній площі провінційного містечка [66, s. 1]. На тлі майже цілковитої відсутності ознак міського життя на самбірському ринку з'являється український чоловік, бойко. У цей же час містом проходить величава похоронна процесія, в якій йдуть польські селяни. У рецепції Ґринберґової вона різко контрастує із зовнішністю бойка та його спорядженням. На цьому тлі «довговолосий бойко» в очах авторки програє: «То був мізерний русин з-під Бескиду, а похоронна процесія складалася з високорослих, пацулуватих й на коротко пострижених мазурів», — пояснювала вона читачам [66, s. 3]. Водночас, вирізняючи мазурів у «білих полотняних свитах», дослідниця підкреслювала, що то лише частина селян з околиць, які зустрічаються на самбірських ярмарках (ходачкова шляхта з Кульчиць, жителі Радлович, німецькі колоністи (шваби) тощо). В рецепції авторки вони формують єдину сільську масу, в якій польська мова змішується з українською (руською). Ці сільські жителі — джерело, яке живить містечко, робить його одним з найпривабливіших осідків для життя «спокійних емеритів з вищої галицької урядової ієрархії» [66, s. 4]. Проте побут передміських мазурів, підкреслює Ґринберґова, зовсім інший, аніж буденне життя гірських бойків. Перші в сприйманні авторки втілюють акуратність й відносну заможність. Натомість бойки для дослідниці — довговолосі горяни в

ходаках, які задовольняються скромним одягом, невибагливою, бідною їжею, а часто взагалі потерпають від голоду: «Що ж робити? Бойко, на вівсяних ощипках вигодуваний, блідий як ті пляцки, а однак сильний, як і той мазур, кукурудзянку тільки з біди купує...», — зауважує Стешельська-Ґринберґова [66, s. 6]. Водночас ті ж мазури. Крім того, в етнічному котлі Старосамбірщини Ґринберґова диференціює ще циганів та євреїв, які також мають свої житла на селі, але представляють окремий етнічний та культурний мікросвіт. (Перших вона традиційно, хоч і непрямо, асоціює зі злодійством, других зображає, переважно, як спритних і кмітливих торговців). Попри те, що саму авторку її сучасники оцінювали неоднозначно, її строкатий текст досить точно відображає ментальність галицького міщанина зламу XIX—XX ст.

Так, у «Staromiejskim» відображено простір провінційного галицького містечка XIX — поч. XX ст. з його характерними атрибутами та знаковими місцями (головна площа-ринок, аптека, книгарня, цукерня). Проте міщан у цьому просторі не видно: навпаки, він стає місцем зустрічі селян. Їх потрактовано у кількох схожих, але різних перспективах: 1) етнографічній (селян на сторінках тексту Ґринберґової описано як представників іншої («неміської») матеріальної та духовної культури; 2) соціальній (селяни — представники іншого, аніж міщани, суспільного середовища, «кола» і займають (нижчий) щабель соціальної ієрархії); 3) патріотичній. Вона зближує міську (містечкову) інтелігенцію й селян, поділяючи тих на етнічно «своїх» та «чужих». З національно «своїми» селянами інтелігенти намагаються зблизитися, як з «братами», а на етнічно «чужих» дивляться з набагато більшої відстані. Не дивно, що українські селяни в тексті Ґринберґової пов'язані з містом не так, як польські. На відміну від «приміських» мазурів, бойки — мешканці віддалених сіл, куди майже не доходить міська цивілізація. Їхній побут доволі примітивний; територія, яку вони населяють, — країна дохристиянських міфів (тут поширена віра в чари й непростих людей, чарівниць/упирів тощо [66, s. 441—447]. Водночас власне побут і звичаї українських селян найбільше приваблювали Ґринберґову й репрезентували у її тексті народну культуру Самбірщини й Старосамбірщини. Ця сільська культура простих людей тут виразно протистоїть елітарній/професійній культурі «панів» [66, s. 4]. Загалом же книга Ґринберґової репрезентувала типовий погляд галицької інтелігенції, та частково аристократії, на село, місто й народну культуру. Схожі уявлення пронизували основну масу наукових досліджень, публіцистичних та художніх творів кінця XIX — поч. XX ст. Водночас у тогочасних аналітичних студіях та зібраних інтелігентами етнографічних матеріалах відображено й зворотну реакцію: погляд селян на інші суспільні групи, насамперед на ту ж інтелігенцію. Проте навіть наукові публікації кінця XIX — поч. XX ст. були вписані у контекст україно-польських дискусій про етнічну та політичну приналежність Галичини.

Образ міста й містечка. У дискурсі Австро-Угорської монархії назва нової провінції «Галичини і Володимирії» («Galicien und Lodomerien») була прив'язана до традиції колишнього Галицько-Волинського князівства (отже, нібито до руської традиції). Проте згодом її штучно поширили також і на Краків та історичну Малопольщу. Водночас, як показав недавно Ларрі Вульф, сконструйована у віденських політичних колах «ідея Галичини» з політичної ідеології Габсбургів відносно скоро була перенесена у сферу поетичної уяви письменників та в масову свідомість жителів краю [68, s. 1—5]. Однак потім на хвилі «Весни народів» галицькі українці стали вимагати своєрідного кроку назад: розподілу нової — адміністративної Галичини на дві частини — українську і польську. Від цього часу ідея «двох Галичин» — Східної і Західної — продовжувала існувати в ментальності суспільства. Для поляків Galicyja була країною «своїх» міст та «чужих» — руських (українських) сіл. «Русини»/українці бачили ситуацію в «Галичині» інакше: полонізація міст робила ці населені пункти лише «острівцями» на тлі етнічного «моря» українських сіл. Вони підкреслювали, що полонізовані міста також історично «їхні», збудовані давніми руськими князями, засновані на землі, яка споконвічно належала їхнім предкам. У відповідь поляки заявляли, що урбанізація, і отже, цивілізування краю — їхня заслуга. Тому майже кожне галицьке місто і містечко мало подвійну міфологію: українську та польську. Так, для українців Львів був княжим містом, творінням Данила Галицького чи/і Лева Даниловича; осідком греко-католицьких митрополитів, осередком Листопадо-

вого зриву тощо. Поляки ж пов'язували його з іменем Казимира Великого, вважали містом «львівських дітей», завжди вірним ідеалам великої Речі Посполитої. (Новий) Самбір у польській історичній пам'яті був містом Лже-Дмитрія і Марини Мнішек [55], натомість українці стали пов'язувати його з діячами модерної історії, зокрема історико-культурним товариством «Бойківщина» [9; 38; 46]. (Водночас в уяві селян Самбір був місцем ярмарків та рекрутчини, що й зафіксував фольклор). Жовква для поляків була містом польських королів й полководців давньої Речі Посполитої [20; 53], натомість для українців — осередком василіянської видавничої діяльності, центром різноматніх культурних ініціатив [12; 13; 15]. (Зрештою, у радянський час вона стала Нестеровим, що мало пов'язати її вже не з польською, а з російською історією). Натомість Борислав («Бориславку») довгий час асоціювали з нафтовим промислом тощо [10]. Свою міфологію мав також Станіславів як «місто Ревери» — у польській інтерпретації [40; 55], як осередок українського культурного й релігійного руху [37], одна зі столиць ЗУНРу — в ментальності українців [17]. (У радянський і пострадянський час цей образ змінило уявлення про Івано-Франківськ [16]) Свою нішу у свідомості галицьких українських інтелігентів займали Коломия, яку пов'язували з активним видавничим та культурним життям галицьких українців [26; 28], Бережани, які Богдан Лепкий поетизував як «казку свого життя» тощо. Власну міфологію мав також Перемишль (та, меншою мірою, Сянок). Українці бачили тут свій релігійний центр та «західний бастіон» Галичини [35; 36]. Для поляків «twierdza Przemyśl» виступала символічною фортецею польської ідентичності [52]. Так само виник і міф Дрогобича [30]. У свідомості поляків і євреїв він залишився містом Бруно Шульца, у місто єврейських торговців, цинамонових крамниць, вулиці Крокодилів та Санаторію під клепсидрою [41], уламком «Атлантиди» та «Місячної землі» А. Хцюка [45]. Натомість для українців — містом, де вчився Іван Франко. Відповідно, усю Дрогобиччину вони стали сприймати як «Франкову землю». У схожому руслі сформувався й локальний патріотизм стриян [44; 64], жителів Яворова та Яворівщини [49], Хирова, Ходорова, Добромиля, Миколаєва, Глинян (як центру килимарства) чи, наприклад, Великих Мостів з поліційною школою [60]. Це вилилося у цілий масив краєзнавчих та мемуарних публікацій (див: [59, с. 44—45]). Водночас галицькі містечка XIX — поч. XX ст. (Дрогобич, Броди, Жовква, Самбір тощо) для сторонніх спостерігачів дуже часто були єврейськими. У багатьох випадках це відповідало реальній статистиці: кількість євреїв тут була досить значною, в окремих випадках переважаючою. Тому серед представників єврейських середовищ Галичини була популярною пісня про «маленький Белз» — утопічну батьківщину, втрачений рай: її навіть називали неофіційним гімном галицьких євреїв. Це сприяло виникненню ще однієї — єврейської — парадигми сприймання галицьких міст і сіл, суттєво видозміненої під впливом трагедії Голокосту. У регіоні, де етнічні групи жили паралельним життям [27], єврейські образи містечок були відокремлені від українських і польських [59, с. 235]. Той же Белз був для українців княжим містом [2]. Водночас частина єврейських спогадів про регіон з'явилася саме після Другої світової війни [59, с. 243—244]. Відповідно, галицькі міста нерідко постають у них як гетто (Львівське, Дрогобицьке, Самбірське), у яких нацисти знищують євреїв, а села Галичини — як простір, де вони хочуть врятуватися від смерті [23]. Водночас ті й інші формують утопічний світ, який повністю гине у вирі геноциду (Голокост, «Шоа») (див., напр.: [65]).

Образ села. Натомість аргумент «польське місто — українське село» став елементом національної боротьби за (Східну) Галичину. Українці бачили «своїми» не лише села, але й міста, а поляки — не лише міста, а й села. Звідси, зокрема, — змагання за екзотичну Гуцульщину, Лемківщину та Карпати загалом. Кожна зі сторін бачила в ній частину власної національної території: поляки трактували гуцулів та лемків як «давніх лехітів», українці — як субетноси в межах українського етносу. Звідси — різні рецепції гуцульського краю, виразно вже помітні наприкінці XIX — на початку XX ст. Так, Володимир Шухевич послідовно творив образ гуцулів як оригінального відгалуження («щепу») українського народу. В його трактуванні типовий гуцул — мужчина високого росту, наділений «сильною і красною будовою тіла, незвичайною енергією і свободою в поставі і рухах» [48, с. 56]. Тіла гуцулів у сприйманні етнографа «достроєні» до краси природи, вони

«дуже богомільні», гостинні, меланхолійні («тужливі»), проте горді, честолюбні, гнівливі та конфліктні, мстиві [48, с. 60—70]. Водночас гуцульський світогляд, твердив Шухевич, збудований на архаїчній дохристиянській основі (віра у чарівників); натомість у християнстві горян цінують лише зовнішній — декоративний бік культу [48, с. 68]. Усі ці різнопланові та суперечливі характеристики у сприйманні міського інтелектуала XIX — поч. XX ст. були загалом позитивними й сприяли міфологізації гуцулів, захопленню їхньою культурою. (Цьому сприяла, зокрема, поява популярних текстів східноукраїнських авторів, приваблених Гуцульщиною: «Тіні забутих предків» Михайла Коцюбинського, твори Гната Хоткевича тощо). Водночас Володимир Шухевич, як і багато авторів його часу, передавав і паралельний, малопривабливий образ цього ж субетносу. За цими переконаннями, гуцули — дуже неакуратні («нехарні») у побуті (від чого страждають їхні діти) та ведуть аморальний спосіб життя, зокрема легковажать подружжям, тому серед них настільки поширені венеричні недуги. Звідси — розповсюджена у той час антиутопія «поганої Гуцулії», мешканці якої масово хворіють сифілісом [48, с. 71—74]. Ця теза була апріорною не лише для народного, але й для наукового медичного дискурсу аж до 30—40-х рр. XX ст. З цим сусідив образ п'янства та масового збідніння горян, і як наслідок — залежності від «чужих» людей, які свідомо наносять «несвідомим селянам» шкоду. У ролі таких визискувачів галицькі інтелектуали XIX — поч. XX ст. бачили, насамперед, польських панів та єврейських корчмарів. Приблизно так само бачили справу й ті, кого згодом назвали співцями етнографічних регіонів Бойківщини (як Юрій Кміт) та Лемківщини (Володимир Хиляк).

Інші образи цих регіонів поставали в уяві польських інтелектуалів. У цьому середовищі існував свій варіант гуцульського міфу. В ньому гуцули поставали екзотичним еквівалентом польських горян (гуралів) з невизначеним або навіть «лехітським» походженням [61]. Як наслідок, серед польської аристократії та інтелігенції в Галичині кінця XIX ст. розповсюдилася мода на гуцулів, першовідкривачем яких тут вважали графа Володимира Дзедушицького. Саме у такий контекст частково потрапляло навіть польське видання фундаментальної праці Володимира Шухевича «Huculszczyzna», хоч її ідеологічне спрямування було інакшим. Звідси також театралізовані гуцульські весілля, де в ролях гуцулів виступали польські аристократи та інтелігенти. Частково саме у такому — україно-польському австрофільському контексті репрезентували галицьких горян під час імператорських візитів. Постаті галицьких селян, які вірять цісарю, мали бути ілюстрацією до міфологеми вірної Галичини та «тирольців Сходу». У період між двома світовими війнами — зокрема під впливом нарисів Фелікса Оссендовського [61; 62] та початку циклу Станіслава Вінценза «На високій полонині» [7; 8] тема Гуцульщини знову стала популярною серед галицьких поляків [51]. Так, у 30-х рр. XX ст. вже функціонували «туристичні захисти», побудовані у гуцульському стилі польськими харцерами [29, с. 128.]. Її підсилили туристичні проекти, пов'язані з промоцією гір та гірських мандрівок, з розвитком системи курортів [43]; серед яких рекламували підкарпатські містечка Трускавець, Моршин, Любінь Великий [50, с. 24, 30, 32, 38] та гірські села (Дора, Осмолода, Підлюте, Микуличин тощо. Так само формувався й образ Криворівні, котру рекламували як гуцульські Атени (Афіни) — осередок, в якому на літо приїжджають інтелектуали з міст. Загалом, поступово в свідомості галицької інтелігенції поруч з парадигмою історичних міст виникла аналогічна їй парадигма історичних сіл. Більшість з них викликала позитивні асоціації. Так, Крилос — особливо у першій половині XX ст.— став символом колишньої слави українців у добу Галицько-Волинського князівства. Натомість Кульчиці (чи Кільчичі) на Самбірщині пов'язували з іменем Петра Конашевича Сагайдачного та з історією козаччини. (Цю тему активно пропагував у своїх творах Андрій Чайковський). У той же час Підлисся та Новосілки стали відомими завдяки постаті Маркіяна Шашкевича, а Русів — через творчість Василя Стефаника тощо. Проте, наприклад, образ Гниличок збаражського повіту — села, яке під впливом агітації Івана Наумовича перейшло на православ'я, — для значної частини галицьких українців XIX — поч. XX ст. стало синонімом зради національних та релігійних цінностей [31, с. 221]. Крім того, попри привабливість Ворохти чи Яремча, дійсність гірських та підгірських сіл була для інтелігенції прикладом культурної віддаленості та від-

сталості («зацофаності»). Зрештою, картина бідної, «забитої дошками» сільської місцевості залишалася актуальною ще впродовж усього XX ст. Отже, образ села у свідомості галицьких міщан був далеким від однозначності.

Водночас мандрівки у сільські місцевості були формою знайомства міщан з селом, а для української (руської) галицької інтелігенції — символічним «поверненням до культурних витоків», різновидом просвітництва «простого люду» і можливістю замінити реалії міського життя «речами» екзотичної «сільської цивілізації» та «дикої природи» [29, с. 128]. Симетричною до цієї була ситуація селянина у місті. З одного боку, селян сприймали як своєрідних помічників горожан — тих, хто забезпечує місто необхідними товарами. Водночас їх сприймали лише як тимчасових гостей — людей, які не орієнтуються в місті, не вміють поводитися в товаристві, потрапляють в незручні ситуації тощо. До прикладу, навіть українські діячі Визвольних змагань підкреслювали, що боротьба за Львів у 1918—1919 р. — це протистояння польських міщан та українських селян, в якій перемогли польські міщани. У свідомості горожан постаті селян часто зливалися у один збірний образ. Для Львова XIX—XX ст. прикладом цього став стійкий стереотип «синевидських бойків» як «елементів» тогочасного урбаністичного пейзажу. У тексті Франкового «Леля й Полеля» їх торговельні будки є знаками нужденності селян, їх непристосованості до життя у міському середовищі: «Порожні будки синєвідських бойків довгою низкою стирчали збоку тротуару, мов оголені з тіл кості». Натомість для головного героя роману Яна Парандовського «Небо в полум'ї» «синєвидський бойко» асоціюється із пасажем Міколяша і неповторним смаком смажених каштанів. У спогадах Степана Шухевича постаті «синєвидських бойків» наділені індивідуальністю. Це, переважно, старші люди, які торгують у дерев'яних будках вздовж тротуару на Галицькій площі. Їхній товар дорожчий, аніж у інших торговців, проте якісніший. Характерною рисою, що відрізняє «бойків із Синевідська» від львівських міщан, стають їхні незмінні атрибути (вуса, люльки) та одяг (кожухи, постоли, баранячі шапки та повстяні капелюхи) [47, с. 129]. На кінець XIX — поч. XX ст. ці інтегровані у місто селяни, зауважував він, репрезентували його українську частину і викликали симпатії її представників [47, с. 130]. Зрештою, ще з середини XIX ст. ці «звичні для міста» селяни для захопленої ідеалами романтизму руської інтелігенції Львова звичайні ярмаркові торговці перетворилися на представників народної «старини». В них несподівано побачили цінних інформаторів, носіїв незнайомого досі фольклорного світу.

У свою чергу, коляди, які записували фольклористи у середині XIX — на поч. XX ст., розкривали незвичний для міщан образ Львова. У дзеркалі народної ментальності поруч з реальним існував ще один — фольклорний — Львів [34]. Його обриси — фактично, контури міфічного «великого міста». Воно наділене невиразною топографією, а його жителі — архаїчними, інколи казковими рисами. У текстах колядок з Ожидова, Долюбород, Кудобинець Львів — «радовий дім», де дівчина плете і золотить віночки [22, с. 406]; торговиця, по якій ходить «красна панна» з «красним молодцем» [22, с. 386] або ж їде «князь Роман» [1, с. 38—39]; виноградник [22, с. 337]. — «Яновий городець», де дівчина «вишиває шиттє» [22, с. 451], чи «місто в облозі» «за трьома горами», яке треба символічно завойовувати («Львів воювати, панни шукати») [22, с. 207—208]. Відповідно, міщани тут постають людьми, які вручають завойовнику дорогоцінні речі (таріль «червоних», золота шабля, «злоцістий сенат» [22, с. 207—208], шапку із золота, пояс, сукману, каптан, сорочку, сідло, вороного коня та «дівчину від золота» [1, с. 22]. Цей мотив привернув увагу інтелектуалів XIX ст. Для поетів-романтиків він став імпульсом до створення нового, оригінального образу міста. Невипадково Маркіян Шашкевич запропонував літературний аналог фольклорного Львова («Хмельницького обступленіє Львова»). Водночас для фольклористів XIX — поч. XX ст. цей селянський образ міста став інтелектуальною проблемою. З одного боку, у ньому бачили відголоски історичної пам'яті про події княжої доби. З іншого боку, дослідники розуміли, що під текстами про Львів та інші містечка можуть приховуватися «мандрівні сюжети», звичайні кліше, з яких будується усно-народна традиція. З цього погляду, зауважували фольклористи, «Львів» у колядках може виявитися лише одним з топонімів, які у різних піснях можна взаємно заміняти без шкоди для змісту, без огляду на географічні координати та історичні реалії

[1, с. 20]. Отже, «народна» рецепція Львова викликала різну реакцію серед інтелектуалів XIX ст.: від бажання її наслідувати, підкреслюючи «естетичність» народної культури, до прагнення «деміфологізувати» народну уяву.

Проте у свідомості селян існував й «прозаїчний» образ цілком реальних міст та містечок, у яких їм доведелося побувати. Цей погляд можна частково реконструювати також і за спогадами представників української інтелігенції XIX ст., хоча вони були не селянами, а, радше, жителями села. Для багатьох з них «малою батьківщиною» був не Львів, а рідні села та околиці: Підлисся і Княже на Золочівщині — для Маркіяна Шашкевича; Чепелі Золочівської округи — для Якова Головацького, Ясень Стрийської округи — для Івана Вагилевича, Нагуєвичі та Ясениця Сільна на Дрогобиччині — для Івана Франка тощо. Потрапивши у Львів, вони різко відчували різкий контраст між селом і містом, відчуваючи певний дискомфорт. Маркіяна Шашкевича цей дискомфорт супроводжував ціле життя: у Львові він почував себе зніченим, пригнобленим. Для Івана Франка період адаптації був коротшим, проте він також довго не міг звикнути до львівських умов. Безпосередня зустріч зі Львовом викликала у провінціала та селянина XIX — поч. XX ст. «зачудування великим містом»: високими будинками, багатьма костелами і церквами, великою кількістю мешканців (зокрема євреїв) тощо [10, с. 147]. Однак перше враження від міста у різних людей було різним. Для Степана Шухевича, який у травні 1886 р. ще дитиною приїхав у Львів з Красова, воно було негативним. Значну роль, вказує він у мемуарах, відігравали закладені у дитячій свідомості кліше. Вони торкалися передусім знакових для Львова місць. Серед них — уявлення про Високий Замок як про велику і величну споруду на зразок західноєвропейських фортець, де проживали українські князі. Крім того, місто відрізнялося від села своїми звичаями, точніше, на думку С. Шухевича, їх відсутністю: якщо у селі люди знімали шапки перед храмами, то у Львові цього ніхто робив. Ця обставина також здивувала хлопця, він трактував її як неповагу до сакрального [47, с. 74]. З іншого боку, міське середовище диктувало сільському мешканцю власні правила етикету. У місті не можна показувати пальцем «ні на що і ні на кого»; не бажано озиратися «поза себе», — повчала Шухевича мати [47, с. 73]. Остаточною причиною незадоволення Львовом для мемуариста стала «сірість» міських споруд, їх «неестетичність». Не дивно, отже, що після такого першого знайомства хлопець склав для себе негативний образ «огидного Львова» як протилежність «гарного Красова».

Водночас серед міських інтелігентів був розповсюджений подвійний образ галицького села. З одного боку, його метафорично порівнювали з квіткою, зображали джерелом «справжньої», незіпсутої, народної культури тощо. З іншого боку, виникав образ «вигибаючого», зубожілого галицького села, в якому люди приречені на виживання. Зокрема, на такому протиставленні будував власну картину сільського життя Марко Черемшина. Так з'явився літературний образ страждаючого селянства («простого народу»), поставленого в екстремальні фізичні та психологічні умови. Цей сюжет активно використовував Василь Стефаник. Його герої — селяни з Гуцульщини — з відчаю та злиднів здатні навіть втопити своїх дітей («Новина»); вони поєднують у собі доброту та жорстокість (наприклад, бідняк може вбити злодія, який заліз до нього в хату) тощо. Загалом, в уявленні інтелігенції кін. XIX ст. — першої пол. XX ст. селянин («мужик», «хлоп») є «робочою силою», яка може слугувати і добру, і злу. Тому можна виокремити кілька стратегій в тогочасному трактуванні галицьких селян. Перша — загалом позитивна чи нейтральна: селяни — невтомні, працьовиті господарі, усе життя яких поглинене важкою працею на землі. Невипадково в українській літературі XIX—XX ст. функціонувало уявлення про селян як «рабів землі», здатних заради неї на все: від жорстокого бунту («Fata morgana» М. Коцюбинського) до підступного братовбивства («Земля» О. Кобилянської). Водночас в рамках проектів звільнення селян від «рабської праці» та пам'яті про панщину [14; 54, с. 219—220] інтелігенція намагалася навчити їх раціональному, прогресивному землеробству. Тим самим галицьких «мужиків» прагнули перетворити на «зразкових рільників». Їх закликали запозичувати передові технології, уже поширені в тогочасній Америці та Західній Європі: використовувати хімічні добрива та мінерали, щоб підвищувати родючість ґрунту; розводити кращі, селекційні породи домашньої худоби, різновиди плодових дерев і городини, застосовувати сучасні ма-

шини для обробітку землі та збирання врожаю (картоплекопалки, «бурачарки») тощо. Навіть проросійськи орієнтований Іван Наумович (який, крім іншого, активно пропагував бджільництво [25]), ставив за приклад для галицьких селян акуратність, педантичність та практичний підхід німецьких селян до землеробства. Це, щоправда, вело до певного парадоксу. З теоретичного погляду, інтелігенція розглядала традиційні форми господарювання в галицьких селах як відтворення багатовікового досвіду хлібороба-скотаря, пов'язаного з архаїчною духовною культурою, і закликала його зберігати (пор.: [33]). Натомість, з практичної точки зору, архаїка цього досвіду виглядала для міських інтелектуалів анахроністичною. Тому вони хотіли переконати селян, що й їхня праця може стати легшою, а побут — комфортнішим, ближчим до міських стандартів життя. Загалом, у цій світоглядній парадигмі селянин виглядав позитивною постаттю: дещо пасивним носієм первісної культури, якого слід було звільнити (емансипувати), «розкріпачити» та осучаснити (модернізувати) [14].

Водночас в уявленнях української й польської інтелігенції були й протилежні уявлення про галицьких селян. Їх наділяли не лише природженою щедрістю, гостинністю, милосердям, а й жорстким, безкомпромісним, «твердим» характером. Суміш «злого» й «доброго» в характері селянина та сільської громади відзначав також і Владислав Реймонт, «Chłopi» («Селяни») якого були для інтелігенції епічною картиною типового польського села. У середовищі польської галицької аристократії цю тезу також підтверджувала кривава історія селянського руху під проводом Якуба Шелі, коли польські селяни жорстоко придушили виступи польської ж шляхти [69]. Зрештою, небезпеку бачили також у руському опришківському русі, зокрема у популярній серед гуцулів золотій легенді Олекси Довбуша (та меншою мірою, Лук'яна Кобилиці), який у народній уяві виглядав «справедливим розбійником» [24, с. 89—96]. Загалом, загроза безпощадного й сліпого селянського бунту залишалася одним з популярних сюжетів ментальності політичних еліт краю. Водночас відрадними для інтелігенції прикладами були постаті активних («свідоміших») грамотних селян, які роблять політичну кар'єру і вимагають поваги до себе з боку решти суспільства [39].

Ситуація галицької інтелігенції XIX—XX ст. у цьому аспекті була дещо амбівалентною. Значна частина галицьких інтелектуалів потрапила у міське середовище з села і розглядала це як суспільний аванс. Вона прагнула реформувати село, зробити селян сучаснішими, розбудити національну свідомість, нав'язати суспільний діалог з сільськими мешканцями: перейняти їхні звичаї розмовляти з ними однією мовою, зрештою, зрозуміти спосіб мислення, світогляд тощо. Часом намагання знайти спільну мову з селянами було майже буквальним. Тут прикладом для інтелігентів були, зокрема, новели Василя Стефаника. Написані діалектом, вони мали відтворювати «душу селянина», його психологію. Проте з погляду самих селян початку XX ст. стефаникові тексти викликали радше недовіру; їхній вражаючий експресіонізм здавався штучною фантазією. Тому згодом представники інтелігенції скаржилися, що галицькі селяни не читають того, кого в місті вважають «володарем селянських думок і душ». Разом з тим, серед міщан панувало також і насторожене ставлення до селян. Так, подільська селянка Мелашка в однойменній п'єсі Габрієлі Запольської стала втіленням крайнього прагматизму, безоглядності, цинізму та кар'єризму. З іншого боку, навіть серед українських інтелігентів було поширене ставлення до селян як до «мужви» — трудової маси, якою потрібно вміло управляти. (Реконструкцію такого погляду на жителів Українських Карпат у польському художньому дискурсі подав згодом Анджей Кусьневич [57]). Поряд з позитивною і негативною оцінками селянства у свідомості інтелігенції сформувалося поблажливе, товариське ставлення до селян — інколи нетямущих, але загалом добрих людей. З іншого боку, постаті галицьких селян нерідко ставали ілюстрацією драматичних колізій людського життя як такого («Бусовицька мадонна» В. Лозинського, «Тіні забутих предків» М. Коцюбинського тощо).

Проте образ села в уявленнях інтелігенції залишався узагальненим, на відміну від образу міста як складного суспільного організму. Натомість воно було стратифікованою суспільною структурою, утвореною з багатьох соціальних груп (від малоземельних селян до сільської інтелігенції), об'єднаних не стільки культурою, як місцем проживання. Зрештою, східногалицькі села XIX — першої пол. XX ст. були неоднорідними не лише соціально, але й етнічно. Тут

проживали не лише українські, але й польські селяни. Крім того, вчителями у селах були не лише українці, але й поляки, а пан та його служба також були переважно польського походження.

Окрему нішу в галицьких селах займали євреї. Тут вони прагнули пристосуватися до іншого етнічного середовища та нерідко розмовляли українською мовою, так само як у місті — польською. Однак селяни відмежовували сільських євреїв від себе, ототожнюючи їх з корчмами, дрібними магазинчиками тощо. (Навіть у сучасних західноукраїнських селах їхні мешканці відокремлюють колишні єврейські хати від інших, хоча ці приміщення вже давно змінили своє призначення та власників). Водночас польські та українські міщани також розглядали співмешканців-євреїв як «Своїх Чужих». Отож, в суспільній свідомості опинялися між галицьким містом і селом, у зоні віртуальної відчуженості, хоч насправді були довголітніми мешканцями цих самих міст і сіл. (Цим вони відрізнялися від ромів/циганів). Ще одним фрагментом міста в галицькому селі були плебанії (будинки сільських священиків), та, до певної міри, сільські школи й панські двори. Їх також відокремлювали від решти села: тут панувала міська матеріальна культура, приїжджали «пани з міста» тощо. Звідси — й романтичне уявлення про заклятий, магічний двір. (Цей образ селянської і міщанської ментальності використала у своїх романах «Урізька готика» і «Захід сонця в Урожі» сучасна письменниця Галина Пагутяк: тут панський двір набуває інфернальних рис, стає притулком упирів та неприкаяних душ померлих [32]).

Отож, впродовж XIX — першої третини XX ст. різницю між містом та селом на індивідуальному та громадському рівні галичани відчували доволі різко. Так, вихідців з сіл великі міста — такі як Львів — приголомшували своїми розмірами, архітектурою, кількістю населення й темпом життя. Адаптація селян до урбаністичного середовища XIX — першої пол. XX ст. для багатьох з них була культурним шоком. Вони звикли до іншої матеріальної культури, мовного оточення, принципів спілкування, зрештою, одягалися в інше вбрання, як міщани. З одного боку, серед інтелігентів селяни були прикладом поваги до народної ноші, але водночас й насмішок через «невідповідне вбрання». Саме тому «пригоди галицького селянина в місті» не раз ставали сюжетом художніх творів, об'єктом іронії та сарказму на побутовому рівні. У свою чергу, міщани, зокрема галицькі інтелектуали, намагалися освоїти позаміський простір, сільську місцевість, вивчити селян (звідси — поширення етнологічних студій). Тут вони були туристами, яких селяни, переважно, вважали «чужими панами з міста» і відповідно трактували їхню поведінку.

Друга світова війна майже суттєво змінила етнодемографічну та культурну складову галицьких міст і містечок. Водночас схема відносин між містом і селом змінилася лише частково. У багатьох галицьких містах і, насамперед, у Львові їхніх давніх жителів замінили нові. Зокрема, у повоєнні роки радянська влада почала активно індустріалізувати галицькі міста, залучаючи до роботи на підприємствах сільське населення та будуючи для селян-робітників нові житлові мікрорайони. Разом з колишніми міщанами-українцями, вони стали основними україномовними жителями радянського Львова. Разом з тим, виникла концепція подолання різниці між містом і селом. Це змінило образ галицького села. Передвоєнне карпатське дерев'яне село під солом'яною стріхою, оселі якого освітлювали свічками, нафтовими і гасовими лампами, ставало реліктом історичної пам'яті. Його звичаї, фольклор та матеріальна культура поступово сприймалися, передусім, як предмет етнологічних студій [4; 5; 11; 19]. Селяни ж прагнули модернізувати свій побут: архітектуру жител, їх технічне наповнення. На сільських вулицях з'явилися й інші ознаки міської цивілізації, наприклад, приватні автомобілі. Водночас радянське галицьке село довший час асоціювалося з колективними господарствами (колгоспами), де селяни працювали. В окремих аспектах поняття колгоспу з його трудоднями, фермами, ланковими, механізаторами машинного доїння взагалі поглинало поняття села [21]. Проте село й надалі пов'язували з важкою працею, технологічною та культурною відсталістю, відсутністю багатьох вигод та розваг, одноманітністю життя. Державні ініціативи наближення села до міських стандартів мали лише частковий успіх. Тому в післявоєнний час селяни, попри нелегкі умови адаптації (відсутність прописки, житла) намагалися влаштуватися на роботу у великих містах, насамперед у Львові, і стати його жителями. Ця трудова міграція трансформувала уявлення про типового міського жителя, рецепцію міського

простору, архітектурних пам'яток міста тощо [3]. Розвал СРСР, знакове для Галичини національне відродження 90-х рр. XX ст., ще раз змінили співвідношення між міським і сільським компонентами в регіоні, принаймні на культурному рівні. З одного боку, галицькі міщани-українці почали активно запроваджувати національні звичаї, які генетично були сільськими, переобладнуючи міське середовище на новий лад. Про це свідчить, по суті, синтетичний характер пісенного фольклору Львова у другій пол. XX ст. Тут народні пісні, принесені сільськими жителями, співіснують з піснями літературного походження та «польсько-українським «батярським» фольклором» [42]. Однак частина міських жителів почала акцентувати на тому, що рустикалізація галицьких міст, насамперед Львова, — приклад нерозуміння міської культури, прагнення створити «село в місті». Це, стверджують вони, провокує розрив з дотеперішньою міською історією, руйнування архітектурної спадщини міст тощо. Їхні опоненти, навпаки, розглядають проникнення сільської цивілізації у місто як фактор його українізації (див. [58, с. 269]). Так породжене ще ідеологією середини XIX ст. уявлення про село як вмістилище «душі» зіштовхнулося з уявленням XX ст. про місто як складний урбаністичний організм, а національний підхід до цієї проблеми — з космополітичним. Водночас, як не дивно, ці дві концепції й надалі доповнюють одна одну, творячи сучасний міф Галичини.

1. *Антонович В.* Историческія пѣсни малорусскаго народа съ объясненіями В. Антоновича и М. Драгоманова / Володимир Антонович, Михайло Драгоманов. — К. : Типография М.П. Фрица, 1874. — Т. 1. — 379 с., Т. 2. — 189 с.
2. Белз. Тисячоліттю княжого міста присвячується. — Львів : Літопис, 2004. — 65 с.
3. *Боднар Г.* Львів. Щоденне життя очима переселенців із сіл (50—80-ті роки XX ст.) : монографія / Галина Боднар. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. — 340 с.
4. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1983. — 309 с.
5. Бойківщина : Монографічний збірник матеріалів про Бойківщину з географії, історії, етнографії і побуту / ред. і голова ред. колегії Мирон Утриско. — Філадельфія ; Нью-Йорк, 1980. — 521 с. — (Український архів. Т. 34).
6. *Витвицький С.* Історичний нарис про гуцулів / переклад, передмова, примітки Миколи Васильчука ; Софрон Витвицький. — Коломия : Світ, 1993. — 94 с.
7. Вінцензіана : Статті, листи, фрагменти творів / редактор-упорядник М. Васильчук. — Коломия : Вік, 2008. — 320 с.
8. *Вінценз С.* На високій полонині / Станіслав Вінценз. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2012. — 640 с.
9. *Голик Р.* Книги, ідеї та стереотипи галицької провінції XX ст.: «Літопис Бойківщини» у міжвоєнному Самборі / Роман Голик // Записки Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. Збірник наукових праць. — Львів, 2009. — Вип. 1 (17). — С. 223—248.
10. *Грицак Я.* Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856—1886) / Ярослав Грицак. — К. : Критика, 2006. — 632 с.
11. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1987. — 470 с.
12. Жовківщина : Історичний нарис. — Жовква ; Львів ; Балтимор : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Земляцьке об'єднання «Жовківщина», 1994. — Т. 1. — 326 с.
13. Жовківщина. Історико-мемуарний збірник. / В. Боднар, Т. Савицька, Б. Саламаха, Я. Каліка. — Жовква ; Львів ; Балтимор : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Земляцьке об'єднання «Жовківщина», 1995. — Т. 2. — 350 с.
14. *Заярнюк А.* Ідіоми емансипації. «Визвольні» проєкти і галицьке село в середині XIX століття / Андрій Заярнюк. — К. : Критика, 2007. — 336 с.
15. З минулого Жовкви: Історична читанка. На дохід будови Українського Повітового Дому в Жовкві. — Жовква : Накладом філії Товариства «Просвіта» в Жовкві, 1930. — 36 с.
16. Івано-Франківськ. Енциклопедичний словник / автори-упоряд. Карась Г., Діда Р., Головатий М., Гаврилів Б. — Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. — 496 с.
17. *Ісаїв П.* Історія міста Станиславова / П. Ісаїв. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2008. — 96 с.
18. Історія українського селянства. Нариси : в 2-х т. / гол. редактор В.М. Литвин. — К. : Наукова думка, 2006. — Т. 1—2.
19. *Кирчів Р.* Із фольклорних регіонів України. Нариси й статті / Роман Кирчів. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2002. — 352 с.
20. *Козарський П.* Жовква і її святині / пер. з польської ; П. Козарський, Т. Сват. — Жовква, 1999. — 168 с.
21. Колгоспна виробнича енциклопедія. — К., 1956. — Т. 1— 2.
22. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / упоряд. О. Дей. — К. : Наукова думка. 1965.— 803 с.
23. *Левін К.* Мандрівка крізь ілюзії / пер з англ. ; Курт Левін. — Львів : Свічадо, 2007.— 478 с.

24. *Ломацький М.* Верховино, світку ти наш… / М. Ломацький. — Мюнхен, 1960. — Ч. 2. — 287 с.
25. *Мовна У.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX століття) / Уляна Мовна. — Львів, 2006. — 208 с.
26. *Монолатій І.* Цісарська Коломия / Іван Монолатій. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2008. — 308 с.
27. *Монолатій І.* Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867—1914 рр. / Іван Монолатій. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2010. — 736 с.
28. «Над Прутом у лузі...». Коломия в спогадах / за ред. З. Книша ; видання комітету покутян. — Торонто : Срібна сурма, 1962. — 431 с.
29. *Надрага О.* Серед львівських парків. / О.А. Надрага. — Львів : Піраміда, 2004. — 292 с.
30. Нариси з історії Дрогобича. Від найдавніших часів до початку XXI ст. / наук. ред. Л. Тимошенко. — Дрогобич : Коло, 2009. — 320 с.
31. *Олесницький Є.* Сторінки з мого життя / упор.: М. Мудрий, Б. Савчик ; Євген Олесницький. — Львів : Медицина і право, 2001. — 432 с.
32. *Пагутяк Г.* Захід сонця в Урожі. Романи, повісті та оповідання / Г. Пагутяк. — Львів : Піраміда, 2003. — 356 с.
33. *Павлюк С.П.* Народна агротехніка українців Карпат другої половини XIX — поч. XX ст.: Історико-етнографічне дослідження / Степан Павлюк. — К. : Наукова думка, 1986. — 224 с.
34. *Пастух Н.* Львів у весільній обрядовій пісенності українців / Н. Пастух // Народознавчі зошити. — Львів : Інститут народознавства НАН України. — 2005. — № 5—6. — С. 510—522.
35. Перемишль і Перемиська земля протягом віків [Текст] : зб. наук. праць і матеріалів Міжнародної наук. конф., організованої Науковим т-вом ім. Т. Шевченка в Польщі 24—25 червня 1994 в Перемишлі / Наукове т-во ім. Т. Шевченка в Польщі, Видавнича рада в Перемишлі ; ред. С. Заброварний. — Перемишль ; Львів : [б.в.], 1996. —367 с.
36. Перемишль західний бастіон України. Збірник матеріалів до історії Перемишля і Перемиської землі / за ред. Б. Загайкевича. — Ню-Йорк ; Філадельфія, 1961. — 414 с.
37. *Площанський В.* Галицько-Руське місто Станиславів з достовірних джерел / В. Площанський. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2009. — 44 с.
38. *Рабій Ю.Є.* Княжий город Самбір / Ю.Є. Рабій. — Львів ; Самбір : Ютика, 1999. — 424 с.
39. *Середа О.* «Ми ту не прийшли на сміх» участь східногалицьких селян у сеймових виборах та засіданнях у Львові (60-і роки XIX ст.) / Остап Середа // Lwów: miasto — społeczeństwo — kultura / pod. red. K. Karolczaka. — Kraków, 2002. — T. 4: Studia z dziejów Lwowa. — S. 165—186.
40. *Струмінський М.* Історія міста Станіслава / М. Струмінський. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2007. — 56 с.
41. *Фіцовський Є.* Регіони великої єресі та околиці. Бруно Шульц і його міфологія / пер. з польськ. А. Павлишина ; Єжи Фіцовський. — К. : Дух і літера, 2010. — 544 с.
42. *Харчишин О.* Український пісенний фольклор в етнокультурі Львова: трансформаційні процеси, міжкультурні пограниччя / Ольга Харчишин. — Львів, 2011. — 368 с.
43. *Харчук Х.* Архітектура курортної забудови Трускавця Х1Х — першої половини XX ст. / Христина Харчук. — Львів : Апріорі, 2008. — 202 с.
44. Хвилі Стрия / упоряд. та ред. М. Нестерчук ; заг. ред. та вступ. ст. В. Романюк. — Стрий : Щедрик, 2002. — 408 с.
45. *Хцюк А.* Атлантида. Розповідь про Велике Князівство Балаку. Місяцева земля. Друга розповідь про Велике Князівство Балаку. / пер з пол. ; Анджей Хцюк. — К. : Критика, 2011. — 544 с.
46. *Шрамко Г.І.* Самбір: Краєзнавчий нарис / Г.І. Шрамко. — Львів : Каменяр, 1989. — 62 с.
47. *Шухевич С.* Моє життя / С. Шухевич. — Лондон : Видавництво Українська видавнича спілка в Лондоні, 1991. — 619 с.
48. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 1, 2. Репринтне відтворення видання 1899 р. / Володимир Шухевич. — Верховина : Гуцульщина, 1997. — 352 с.
49. Яворівщина: з минулого і сучасного. З нагоди 50-ліття заложення першої української читальні в Яворові. — Яворів : Накладом філії т-ва «Просвіта» в Яворові, 1931. — 32 с.
50. Album uzdrowisk polskich. Poświęcone XV Zjazdowi Lekarzy i Przyrodników polskich we Lwowie w lipcu 1937 roku . — Lwów ; Bydgoszcz, 1937. — 48 s.
51. *Brzezina M.* Stylizacja huculska / Maria Brzezina. — Kraków : Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych «Universitas», 1992. — 285 s.
52. *Hauser L.* Monografia Miasta Przemyśla / wyd. 2 ; Leopold Hauser. — Przemyśl, 1991. — S. XXVIII + 332.
53. *Hay E.* Żółkiew : przewodnik dla zwiedzających ; rzut oka na dzieje grodu Żółkiewskich i Sobieskich / E. Hay. — Żółkiew, 1933. — 20 s.
54. *Himka J-P.* Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century / John-Paul Himka. — Edmonton ; London ; New York : Canadian Institute of Ukrainian Studies, Macmillan, St. Martin's Press, 1988. — 358 p.
55. *Komar Ż.* Trzecie miasto Galicji. Architektura Stanisławowa w czasach autonomii galicyjskiej / Żanna Komar. — Kraków, 2009. — 447 s.
56. *Kuczera A.* Samborszczyzna. Ilustrowana monografja miasta Sambora i ekonomii Samborskiej / Andrzej Kuczera. — Sambor, 1936—1937. — T. 1. — 492 s ; T. 2. — 484 s.

57. *Kuśniewicz A*. Lekcja martwego języka / Andrzej Kuśniewicz. — Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1977. — 184 s.
58. Leopolis Multiplex. — К. : Грані-Т, 2008. — 480 с.
59. *Magocsi P.R*. Galicia: A Historical Survey and Bibliographic Guide / Paul Robert Magocsi. — Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 1983. — 299 p.
60. *Nowak Z*. Od Augustowa do Mostów Wielkich. Szkice z dziejów kresowego miasteczka 1549—1945 / Zbigniew Nowak. — Gdańsk, 2004. — 336 s.
61. *Ossendowski F.A*. Huculszczyzna. Gorgany i Czarnohora / Ferdynand Antoni Ossendowski . — Wrocław etc. : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990. — 227 s.
62. *Ossendowski F.A*. Huculszczyzna. Gorgany i Czarnohora / Ferdynand Antoni Ossendowski .— Dziekanów Leśny : Wydawnictwo LTW, 2009. — 230 s.
63. *Pikuzińska M*. Rabacja na Powiślu. Dziennik Marianny Pikuzińskiej i relacje chłopskie o krwawych wydarzeniach 1846 roku / W opracowaniu Kazimierza Bańburskiego i Władysława Koniecznego. Przekład z języka niemieckiego i łaciny ; Marianna Pikuzińska. — Tarnów : Muzeum Okręgowe w Tarnowie, 2006. — 67 s.
64. *Prochaska A*. Historia miasta Stryja / Antoni Prohaska. — Lwów, 1926.
65. Sefer zikaron le-kehilat Turka al nehar Stryj ve-ha-seviva (Memorial Book of the Community of Turka on the Stryj and Vicinity) / ed. J. Siegelman. — Tel Aviv, 1966. — 472 p.
66. *Strzetelska Grynbergowa Z*. Staromiejskie ziemia i ludność / Zofja Strzetelska Grynbergowa. — Lwów, 1899. — 676 s.
67. *Świętochowski A*. Historia chłopów polskich w zarysie / Aleksander Świętochowski. — Lwów ; Poznań ; Warszawa, 1925—1928. — T. 1—2.
68. Historia chłopów polskich / red. S. Inglot. — Warszawa, 1970—1980. — T. 1—3.
69. *Wolff L*. The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture / Larry Wolff. — Stanford : Stanford University Press, 2010. — 486 p.

Roman Holyk

A COUNTRY SOUL AND AN URBAN ORGANISM AS NOTIONS ON RURAL AND MUNICIPAL CULTURES OF GALICIA IN XIX AND XX cc.

The article has traced the evolving of some stereotypes, related with opposal of peasant and urban life in Galicia of 19th—20th cc. The author has presented an analytical study in the changes of images of the village/peasantry, town/townsfolk, as well as popular and elitist cultures in the context of transformation of the Galician mentality under the influence of social and ideological process through the mentioned epoch.

Keywords: village, town, Galicia, stereotypes, peasantry, townspeople, popular culture, elitist culture, history, ethnology, literacy, folklore

Роман Голык

«СЕЛЬСКАЯ ДУША» И «ГОРОДСКОЙ ОРГАНИЗМ»: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СЕЛЬСКОЙ И ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ В ГАЛИЦИИ XIX—XX вв.

В статье прослеживается развитие стереотипов, связанных с противопоставлением сельской и городской жизни в Галиции XIX—XX вв. Автор анализирует изменения представлений о деревне/крестьянах, городе/горожанах, народной и элитарной культуре в контексте трансформации менталитета жителей Галиции под влиянием социальных и идеологических процессов эпохи.

Ключевые слова: деревня, город, крестьянин, стереотип, мещанин, народная культура, история, литература, фольклор.



Лех МРУЗ, Ришард ТОМІЦКІ
Переклад з польської Романа Чмелика

ЯК ЦИГАНИ СВІТ ЗДОБУВАЛИ... ДЕКІЛЬКА ЗАУВАЖЕНЬ, ДЕКІЛЬКА ЗАПИТАНЬ, ДЕКІЛЬКА РЕФЛЕКСІЙ*

В статті представлені спостереження польських етнологів, зроблені в ході підсумкового вивчення змін у сучасному житті та культурі циганських громад Заходу та Сходу Європи, Американського континенту, Австралії та інших країн та частин світу. Наводяться історичні дані, відзначаються очевидні в останній час тенденції суспільного побуту, поширення освіти, потяг до традицій та самоусвідомлення циган як членів демократичних суспільств.

Ключові слова: понадлокальні структури, седентаризація, спосіб буття, емансипація, ексодус.

Вже довший час цигани, які живуть в різних країнах Європи, беруть участь у процесі швидких і для багатьох з них неочікуваних перетворень. Поряд зі спільнотою родовою чи локальною, яка десятиліттями була основною формою їх організації, почуття зв'язку і лояльності, з 70-х рр. XX ст. почали виникати структури понадлокальні, головним ініціатором яких є нова, бо раніше її, властиво, верстви циганської інтелігенції, не було. Ініціатива йшла від циганів, які жили в Західній Європі, що, без сумніву, мало зв'язок з їх значно кращою ситуацією, а народженню цього явища сприяв здавна прогресуючий процес седентаризації — часом вимушеної, часом добровільної — і більша, як будь-коли раніше, участь у навчанні. Мусило сплинути багато років, поки воно набрало характеру панциганського руху, який охоплював щораз чисельніші спільноти на щораз більшому просторі Європи. Надзвичайно важливим поштовхом були політичні та економічні зміни в Центрально-Східній Європі та наступне розширення Європейського Союзу. В демократизованих державах серед багатьох неурядових організацій появилися також циганські організації, які охоче користають з програм допомоги та інших форм підтримки культурної ідентичності. Можна сказати, що **цигани почали наново відкривати Європу**, зовсім відмінну від тієї, яку знали і в якій жили до цього часу: таку, яка опікується етнічними меншостями, творить правничі засади для охорони маргінальних етносів і культур. На цей час припадає початок формування нового класу політичних лідерів — діячів і активістів руху етнічного характеру. Однією з найважливіших їх цілей стала боротьба за права і гідність, а в тому числі, серед іншого, за переконання політиків і суспільств країн їх проживання, що визначення «цигани» має зневажливий характер і — згідно з основами політичної коректності — необхідно його замінити назвою «роми» (хоча вона не визнається як самоназва усіма циганами). Водночас кілька років тривають спроби створити чи, швидше, вигадати ромську націю. Кроки у цьому напрямку роблять найчастіше лідери різноманітних організацій, яких підтримує вже немала група інтелігенції — людей освічених, що вільно себе почувають в уря-

* Цей текст був надрукований в: Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej, — Warszawa : IEiAK UW, 2010. — S. 293—317. Згадана книга недоступна у книгарнях та у будь-якій іншій формі продажу.

дах і політичних салонах Європи. Передовсім власне Європи, бо тут у понаддержавному організмі Європейського Союзу, в якому питання національні, громадянства і прав етнічних меншин набрали великої ваги, нащадки колишніх вихідців з Індії отримали перший раз в своїй історії можливість бути суб'єктом, а не тільки об'єктом права. Цигани/роми знаходяться все-таки в особливій ситуації. Не тільки не мають власної держави. Не можуть навіть — на противагу до інших географічно розпорошених меншин — покликатися на підбадьорюючі знання, що десь там в Європі чи на іншому континенті вони є більшістю і що якась держава чи хоч би регіон, у якому вони становлять домінуючу групу. У відповідь на ці незручності серед циганських/ромських політичних лідерів народилася ідея **нетериторіального народу**. Не бездержавників, бо вони асоціюються з людьми, які не мають громадянства жодної держави, а власне народу нетериторіального, члени якого мають різні громадянства, лише відчувають свою приналежність до понаддержавної спільноти, і то не тільки в кордонах Європи, але цілого світу.

Проект супроводжує інтенсивне відкривання минулого, а, говорячи конкретніше, його творення, оскільки обізнаність із джерелами є недостатньою або їх цілком бракує. Спільне походження тут відіграє свою роль, хоча Індія — Баро Тхем, тобто Велика Країна, як часом освічені роми називають свою прабатьківщину — не стала країною чи державою, з якою належиться ототожнюватися[1]. Вона також не є найміцнішим сполучним чинником. В період зародження етнічної міфології початки циганів, як правило, дійсно сягають Індії і пов'язані з класом кшатріїв, але єдиним, що їх дійсно поєднує, є «споконвічний» спосіб життя: мандрування.

Ідея спільноти, яка охоплює всіх циганів/ромів, є елементом видуманої історії. Навіть поверхневе знання минулого і культури цієї збірності дає змогу віднестися до неї з недовірою. Подібна ситуація з ідеєю мандрування, адже відомо, що тільки частина європейських циганів була і де-не-де надалі залишається номадами. Натомість образ романтичних волоцюг значною мірою стереотипний, проте настільки привабливий, що впливає на самих циганів. Так сильно і так результативно, що навіть групи, які вже триста років ведуть осіле життя (і то на одному місці) звертаються до уявної «традиції мандрування». У Польщі добрим прикладом цього є цигани-карпатці, як їх визначають у літературі, які живуть на півдні країни — в Ґорцах, Бескидах, на Спішу, Підтатжу.

Це не означає, що переміщення з місця на місце, з країни до країни, з континенту на континент не відігравало значущої ролі в історії циганів. Найвиразніше це показує сьогоднішня карта їх поширення і характер культурних і діалектних відмінностей. Часом їх мандрівки — з погляду на обшир і незрозумілу чи швидше трудну для зрозуміння ціль — викликають здивування. Частіше вони схиляють до питань цілком приземлених: з яких причин їх здійснювали — чи були вимушені, чи добровільно, а також чи те, про що довідуємося з таких чи інших джерел, стосується циганів чи якоїсь іншої спільноти? На частину тих запитань немає, принаймні сьогодні, переконливих відповідей, хоча вони досить часто стосуються базових питань циганського минулого і сьогодення.

Мандрівники, кочівники?

З кінця XVIII ст., коли вперше зауважили подібність мови європейських циганів до індо-арійських мов і на цій основі висунули гіпотезу, що їх прабатьківщиною є Індія, особливого значення набрала одна з найбільш очевидних асоціацій, віками пов'язаних з циганами: мандрівне життя, проживання в куренях або інших, легких для перенесення садибах, використання як засобу транспорту возів чи просто в'ючних тварин. В результаті визначення «цигани» почали використовувати стосовно різноманітних груп, які вели мандрівний спосіб життя. Переглядаючи сучасну антропологічну літературу на тему Індії, легко переконатися, що багато кочових спільнот, розкиданих мало не по цілому субконтиненту — незалежно від їх антропологічних рис, мови, професійної спеціалізації, районів перебування — дослідники (передовсім британські) класифікують як циганів. Охоплені спільною назвою Gypsies, їх описували і описують в урядових рапортах і наукових розвідках як «індійські цигани». Хіба що єдиним відхиленням від цього правила були номадні пастуші групи, які стало зв'язані з годуванням тварин і визна-

[1] Теорія про походження з Індії для багатьох дуже недавня і здебільшого вона надихає фольклорні колективи, які приймають певні елементи індуського вбрання чи хореографічні манери, запозичені у виконавців тамтешніх танців.

ченими районами випасання, найчастіше в степово-пустельних або гірських частинах північно-західної Індії. Інакше кажучи, індійських кочовиків поділено на дві категорії: пастухів і циганів, до яких відносять мало не всі непастуші групи [2, s. 100].

Вживання слова «цигани» (Gypsies) як побутуючого еквіваленту терміна «кочівники» призвело до того, що сучасні дослідники (не тільки ті, які займаються циганами) часом мають багато клопотів, намагаючись зрозуміти про яку групу чи спільноту насправді йдеться. Ця нечіткість стосується передовсім Індії, але не обмежується тією країною чи, навіть, сусіднім Пакистаном, куди дійсно вели міграційні шляхи предків європейських циганів. «Циганами» називали напівномадні групи мисливців з Цейлону (Шрі Ланка), які послуговувалися мовою, що належала до дравідійської мовної сім'ї, та різноманітні групи з Центральної Азії, Кавказу і Аравійського півострова, переважно з огляду на ту саму, що й у випадку Індії, характерну рису: мандрування. Навіть невеликі групи напівкочових рибалок, жителів побережжя Борнео, Суматри, Целебесу і кількох інших островів південно-східної Азії, в англійській літературі (а за нею і в інших) називають «Морськими циганами» (Sea Gypsies).

Так само в Європі слово «цигани» (його відповідники в різних мовах) часом відносять до різноманітних груп, які ведуть мандрівне життя, хоча вони відрізняються між собою походженням, антропологічними рисами, мовою. Здебільшого це відносно невеликі спільноти нащадків циркачів або селян, які втратили землю і змушені були мандрувати (так принаймні сучасна література описує їх ґенезу), що проживають у Великій Британії, Скандинавії та німецькомовних країнах. В найновішій літературі цих мандрівників вже виразно відрізняють від циганів; їх називають просто подорожуючими (Travellers, Reisende тощо), але постійно говориться про необхідність чіткого розмежування двох різних означень терміна Gypsy — спільнот мандрівників чи зайнятих торгівлею номадів, незалежно від їх походження і мови, та груп, мова яких є одним з діалектів *romani* [24].

Ексодус

Чому пращури «правдивих» циганів залишили північно-західну Індію (бо здається найбільш правдоподібним, що звідти походять) і коли це сталося? Досі щодо цього немає чіткості. Час, який провели в Азії перед появою в Європі, — це час циганської «праісторії», цілковито покритий мороком. Автори, що торкаються цієї проблеми і пробують описати час між виходом з Індії та появою в Європі, намагаються скласти якусь, до певної міри, вірогідну цілість з різноманітних шматків інформації, зафіксованих літописцями оповідей і малочисельних візантійських документів. Переважає думка, що набіги арабів на Індійський півострів (започатковані у другому десятилітті VII ст.) і взяття в полон значної кількості невільників, про що згадують різні літописні записи, мають безпосередній зв'язок з появою циганів у Європі. Але якщо це араби були винуватцями, то чому в циганській мові немає арабізмів, проте дуже сильні впливи грецької мови (мандрували через землі, які лежали в межах Візантійської Імперії, але чи це достатнє пояснення?) і — що ще більш дивне — вірменської?

Також не є зовсім певним, коли цигани з'явилися у Європі. У багатьох публікаціях повторюється думка, що перші сліди їх побуту на цьому континенті походять з XI ст.[2]. Проте досить правдоподібно, що ці міркування виникають виключно з «безтурботного ставлення до джерел». Помилка полягає в тому, що для автора чи авторів цієї тези — трудно сьогодні з'ясувати, хто перший її сформулював — її основою був переклад з XIII ст. літопису, старшого на два століття, який знаходиться у монастирі Івірон на горі Афон. Пізній латинський переклад, на додаток зроблений, напевно, на основі грецького перекладу, то не те саме, що грузинський оригінал. На це питання звернули увагу відносно недавно [25, s. 44—45], хоча до оригіналу й надалі ніхто не дістався. Вже сам поглиблений аналіз змісту запису в латинській версії того грузинського літопису породжує поважні сумніви, чи він стосується циганів. Отже питання про час їх появи в Європі залишається відкритим.

Оскільки про їх попередню історію знаємо цілком небагато, а інформація, яку можна пов'язати з людьми, знаними сьогодні під цією назвою, появляється лише в Європі, основним питанням є: коли колишні вихідці з Індії стали циганами? Чи могло це настати

[2] Див., наприклад, [39]. Більшість авторів, які піднімають ці питання, спираються на літературу, а не на дослідження джерел.

відносно пізно, вже на території Візантійської Імперії? На користь такої тези аргументи є. Про формування на цьому просторі спільності, яка використовувала в контактах із зовнішнім світом одну власну назву, свідчить те, що її члени від початку мандрівок Європою носили назву, яка в різних мовах звучала дуже подібно до польської назви цигани: гр. Τσιγγάνοι (*Tsinganoi*), тур. *Çingeneler*, рум. *Ţigani*, угор. *Cigányok*, чес. *Cikáni*, нім. *Zigeuner*, фран. *Tsiganes*, італ. *Zingari*, порт. *Ciganos*[3]. Виглядає, що всі ці слова мають зв'язок з гр. ατσίγγανοι (*atsinganoi*) або αθίγγανοι (*athinganoi*), хоча значення і означуваний предмет гаданих вихідних термінів породжують численні контроверсії, наприклад, однорідна термінологія вказує принаймні на одне: що групи, які напливали з району Балкан до центральної та західної Європи, мусили послуговуватися тією самою самоназвою, з якої виводилися — принаймні частково, напевно, незалежні одне від другого — вищезгадані визначення. Тому, хоча предки циганів не почали мандрівку з Індії як одна спільнота, вони самі вже в період, що випереджав європейські мандри, мусили становити якогось виду спільноту, яка проявлялася (між іншим?) в ужитку цього етноніму (первісно з усією певністю будучи екзоетнонімом), без огляду на те, як він звучав «в оригіналі» і які були джерела його словотвору. Іншими словами, виглядає так, що назву «цигани», яку сьогодні відкидають, поширили самі цигани.

Експансія

Що призвело до того, що на початку XV ст. численні (як дуже — то окреме питання) циганські групи почали залишати землі Візантії та район Балкан і переміщувалися в глибину Європи? То наступне питання, яке не знайшло задовільного пояснення. Європа в той час не гарантувала спокійного і щасливого життя. Локальні конфлікти були частим явищем, йшли війни у понадлокальному вимірі, які інколи охоплювали значні території, траплялися роки неврожаю і голоду, а вбогість не була лише долею селянської верстви. Перші мігруючі групи могли цього не знати, але чи цього досить, щоб рушати в невідоме?

Ніщо не вказує на те, щоб спонукою було перенаселення. Насправді не знаємо, яку чисельну спільноту становили в той час цигани, хоча в південно-східній Європі, напевно, не було такого приросту населення, який міг бути причиною міграції. А при цьому, як можемо судити зі збережених документів, існування і економічні основи їх побуту були тісно зв'язані з не-циганами. Засобами їх життя були торгівля, ремесло, заняття цирковим мистецтвом, діяльність, так би мовити, в сфері послуг, в тому числі ворожбитська.

Інша можливість — це турецька загроза: багаторазові наїзди на Добруджу, Волощину, Трансільванію і Сербію в останнє двадцятиліття XIV ст., а потім посилення експансії з початку XV ст. В 1408 р. турки завоювали Албанію, наступну — Чорногорію, в 1415 набігли на Волощину, змушуючи господаря платити данину, на наступний рік вторглися до Угорщини, спустошуючи край. В 1422 р. взяли в облогу Константинополь — міста, щоправда, не здобули, хоча, властиво, воно було останнім міцним пунктом опору колись могутньої Візантії. Хронологічний збіг цих подій з міграцією циганів у напрямку Угорщини і далі до центральної Європи є очевидний, але чи цього достатньо, щоб встановити між ними причинно-наслідковий зв'язок? Насправді група, яка на початку 1425 р. дісталася Арагону, представляла себе як біженців з Малого Єгипту, яких «невірні» змусили до втечі, а мотив турка-гнобителя появився в циганських повістях дещо пізніше, коли експоновано скоріше покутні мотиви мандрівки-паломництва [42, s. 215—216]. Але це виглядає більше на вигідну легенду, ніж опис реальності. Подібно до оповідей групи, що прибула до Парижу в 1427 р., яка, окрім «сарацинів», звинувачувала в агресії проти себе тим разом за відступництво від християнства, також «цесаря Німеччини, короля Польщі та інших панів» [36, s. 324—325]. Отож, чи дійсно турки стали основним імпульсом, що урухомив мандрівку циганських груп? Сумнівів багато. Вони пов'язані передовсім з тим, що дуже багато циганів залишилося на землях Османської імперії, яка збільшувала свою території, а їх ситуація — як відомо з документів, щоправда, зазвичай пізніших — була там краща, ніж в країнах Центральної та Західної Європи (див., напр., [3]).

[3] Перед тим, як слово «цигани» стало загальновживаним етнонімом, появилися також інші. Найбільше з них асоціюються з Єгиптом; від переконання про єгипетський родовід походить найпопулярніше до сьогодні визначення — англійське Gypsies.

Також важко встановити, коли цей рух почався. Напевно, не було то явищем одноразовим, скоріше «розтягнена» в часі міграційна тенденція, яка мала змінну динаміку і яка, можливо, вже на зламі XIV і XV ст. привела невеликі (напевно) циганські групи до тогочасної Речі Посполитої. Виглядає, що найдавнішим їх слідом є запис з 1401 р. в міських книгах Казімєжа (сьогодні дільниця Кракова), який інформує, що такий собі Матяш Циган заплатив належний податок. На початку XV ст. визначення «Циган» біля імені появляється багаторазово в документах з півдня Речі Посполитої. Акти XIV ст. з міст південно-східної Європи свідчать, що окрім мандрівних громад були також зібрання осілих циганів в містах. Здається правдоподібним, що записи з Казімєжа і дещо пізніші зі Львова стосуються тих осіб, які за походженням були циганами [26].

Виразне посилення міграції з південно-східної Європи наступило в трьох перших декадах XV ст., тобто коли присутність циганів уже засвідчена від Угорщини, Чехії та Польщі до Іспанії. Навіть якщо спочатку це було пов'язано з турецькою загрозою, то що спричинило наявність такого великого обширу? Чому загалом невеликі групи не боялися пускатися в щораз дальші, абсолютно невідомі для них райони, з часом також до Скандинавії та на Британські острови, куди, до того ж, не могли дістатися землею, а сідаючи на кораблі, ризикували, що повернення може не бути легким?

У Європі цигани найчастіше видавали себе за вихідців з Єгипту, а свої мандрівки представляли як покутні паломництва — часом то мала бути покута за відмову надати притулок Святій Родині. Інтригує, звідки так добре були обізнані з біблійними оповідями і знали як їх використати. Адже вони не були освіченими людьми; їх знання виникали передовсім з практики, з того, що приносили наступні дні і що можна було спостерігати під час дороги та побуту в чергових містах чи країнах. Щоправда, декотрих провідників мандруючих громад в той час приймали гостинно особи шляхетного походження і високої гідності (з німецьких, іспанських, польських документів знаємо про такі ситуації), проте більшість з них мала контакти лише з простими людьми. Отож, як це пояснити? Іншим загадковим питанням є досить загальне використання провідних листів, навіть залізних, особливо папських чи королівських (наприклад, в 1540 р. якась група показувала в Іспанії неактуальний лист Зигмунта Старого; [42, s. 221]. Залишімо питання правдивості документів, але як дійшло до створення такої стратегії та використання її групами, які були далекі між собою в просторі і часі?

Коли в 20-х рр. XV ст. цигани появилися на Апеннінському півострові, їх прибуття занотовано в міських актах. Літописець Форлі записав, що прибулі говорили, що походять з Індії [46, s. 34]. З Індії, а не з Єгипту. Чи то можливо, щоб так довго, протягом кількох віків, у простих неосвічених кочовиків збереглася пам'ять про їх прабатьківщину і то не про якусь локальну, а власне про Індію? Кожний етнолог визнає таку можливість мало правдоподібною. Отже, напевно десь по дорозі — скоріше в портових заїздах чи купецьких крамницях, ніж під час розмови зі вченими — почули про далеку, багату країну, і вирішили додати собі пишноти. Але чому згадали про Індію, а не про Єгипет, що більше би підходило до тодішнього способу мислення?

На Іберійський півострів цигани примандрували в 30-х рр. XV ст. Прибули — як вважають сьогоднішні дослідники — зі сторони Франції, за припущенням, з півдня Європи; на це вказують як історичні перекази, так і сліди мовних запозичень. Проте напрошується одне питання: чи не могли вони туди дістатися раніше через Північну Африку? На цій території з половини VII ст. панували араби, які в 711 р. почали завойовувати Іберійський півострів і за кілька років зайняли його повністю. З цього часу і аж до XV ст. в їх руках знаходилися території від півострову до Близького Сходу та ще далі на схід; єдина Візантія їм ще підкорилася. Якщо припустити, що араби спричинили появу предків сьогоднішніх циганів поза Індією, спочатку на Близькому Сході, а потім в Європі, то чи не є можливим, що вони перемістилися разом з арабами також і на африканський континент, а звідти за Гібралтарську протоку?

Ще до 70-х рр. XX ст. в різних дослідженнях говорилося про дві дороги міграції циганів на Іберійський півострів: більш рання — північним побережжям Африки, і пізніша — півднем Європи (напр., [8, карта на с. 48]). Лише новіші праці, які покликаються, між іншим, на думку деяких мовознавців, відкидають той арабо-африканський варіант; аргументом є брак впливів арабської мови на діалекти європей-

ських циганів, в тому числі іспанських. Це могло би вплинути на остаточне вирішення справи, тільки виникає проблема, з якою не дамо собі ради. Наїзди арабів, взяття в полон багатьох тисяч (як виникає з джерел) невільників і перегін їх до країн Близького Сходу — то можливе пояснення появи циганів, так само і в Європі. Мовний аналіз, який не підтверджує вплив арабської мови на циганську, здається виключає цю гіпотезу. На цій основі частина лінгвістів робить висновок, що міграція з Індії мусила настати швидше, перед VII століттям. Проте в історичних джерелах немає про це яких-небудь відомостей. Суперечка про час виходу з Індії циганських предків триває, зрештою, серед самих мовознавців, в той час як аналіз процесу еволюції новоіндійських мов (до яких належить *romani*, тобто циганська) схиляє до прийняття власне пізнішої дати ексодусу [30, s. 115].

Африка

Як ми вже згадували, мандруючи континентом, європейські циганські номади дійшло до його західних країв в XV ст.: до Іспанії в третій декаді цього століття, до Португалії, напевно, в другій половині. З двох цих країн відносно швидко вирушили за моря і океани, не обов'язково з власної волі. Спочатку до Америки, «складаючи товариство» Христофору Колумбу (до цього розділу циганського «відкривання» світу повернемося пізніше), дещо пізніше до Африки, де опинилися за допомогою португальців, які від XVI ст. почали туди їх депортувати за різноманітні злочини, подібно як і інших засуджених, але й також за дотримання інших звичаїв.

Чи тодішні засланці були першими циганами в Африці? На це запитання трудно однозначно відповісти. На думку деяких мовознавців, після виходу з індійської прабатьківщини дороги окремих груп розійшлися. До Європи попрямувала більшість мандрівників (але це тільки припущення, яке виникає з кількості циганів, що живуть тут зараз), інші, натомість, перемістилися через Сирію до Аравійського півострова, Єгипту і північного африканського побережжя. Слідами цієї міграції мають бути **деякі групи сирійських, іракських і африканських кочовиків** [20, с. 5], тільки дуже мало про них відомо, щоб переконливо сказати, що це цигани.

Інформація про африканських циганів появляється також в різноманітних публікаціях, особливо з міжвоєнного часу (не завжди це праці наукові), проте не знаємо чи дійсно йдеться про якусь давню еміграційну хвилю, як вважав Клеберт [8, s. 259], дошукуючись їх в Єгипті, Ефіопії, Судані і південній Африці, чи, може, про недавніх прибульців з Європи. Або — що є найбільш правдоподібним — про кочовиків, які, з огляду на спосіб життя і певні елементи зовнішнього вигляду, асоціювалися з циганами.

Фрідріх Ратцел, один з антропологічних авторитетів XIX ст., інформував у своїй праці *Völkerkunde* (1885—1888) про циганів, званих Раджарє, яких можна зустріти у Сахарі і які розмовляли арабською мовою та займалися дрібними ковальськими працями (напр., направляли казани)[4]. З цього самого часу походить інформація, подана Р.Ф. Фелкіном, автором нотатки у *Journal of the Gypsy Lore Society*, який зустрів циганів у дельті Нілу — не дуже чисельних, які виробляли казани і сковороди, торгували кіньми — а потім в Дарфурі бачив дві групи з кількох десятків осіб, а також два циганських села і малий караван, що мандрував на південь. Мандрівники виразно відрізнялися від місцевих людей і від арабів, були яснішими. Мужчин цінували за знання про коней, віслюків, верблюдів, мулів; вважали, що вони знають, як лікувати коней. Автор припускав, що до Єгипту вони прибули з Західної Африки [12].

Ще повніший опис з половини XX ст. знаходимо в книжці британського мандрівника Лоренса Ґ. Ґріна. Автор описує вечір, який він провів серед циганів на Нілі в плаваючому домі, який називають *кабара*. Одна з циганок виконала танець живота в ритмі східної мелодії. Єгипетських циганів — стверджує Ґрін — можна розпізнати з першого погляду. Жінки носять нашийники з червоних намистин або золотих монет і мідні кільчики; часто також татуються. На каїрському верблюжому базарі багато покупців у червоних фесках — це цигани. З верблюдами роблять tt саме, що й з кіньми: відновлюють їм зуби; можуть зробити так, щоб тварина не кульгала в той час, коли її виставляють на продаж. Вони живуть в наметах, їздять від ярмарку до ярмарку і займаються дрібною торгівлею. В цілому Єгипті зустрічаємо кущі з повішаними на них непомітними, вкритими рисунками предметами, які свідчать про

[4] Тут послуговуємося російським виданням праці: [32, s. 507].

те, що тут проходив циганський табір. Події в житті табору, кожна варта уваги дрібничка щодо околиці можуть бути описані за допомогою палок і каменів, залишених на роздоріжжях і місцях таборування [17, с. 76—81][5].

Чи дійсно Ґрін говорить про циганів? Основні зовнішні подібності схиляють до такої думки. Не відомо звідки знав про ворожбитські таланти і знаки, які залишали іншим мандрівним групам. Подібний спосіб передачі відомостей знають у Європі, в тому числі і в Польщі. Тут усе це мало практичне значення: помагало родичам чи іншим членам групи вибрати дорогу, віднайти інший табір, який проходив раніше, надавало інформацію, яка давала змогу уникнути загроз або вказувала на можливості заробітку. Чи в Африці мандрувало так багато циганських таборів — можна засумніватися. Отже, це, скоріше, якісь уривки знань про європейських циганів, оперті на проведені в Африці спостереження й асоціації з уже баченими і знаними з Європи або з літератури картинами, які стали підставою для висновків і представлення тих людей як африканських циганів.

Парадоксально: найпевнішою інформацією про циганів в Африці є згадувані найдавніші донесення, які пов'язані з внутрішньою політикою Португалії, і започатковані в 1526 р. спроби позбутися їх з країни або схилити до зміни стилю життя. Вже з 1538 р. до тих, хто чинив опір, можна застосовувати заслання до різних африканських колоній — до Анголи, на Острови Зеленого Мису, Острів св. Томаса і Острів Княжий [9, s. 230—231]. З 1589 р. походить відомість про втечу однієї з трьох циганок, засуджених на три роки заслання в Анголу за крадіжку віслюків. Якщо ці жінки дісталися місця призначення, на що нема підтвердження, то взагалі могли бути першими циганками, які прибули туди з Європи [22, с. 64]. Більше згадок про циганських засланців походить з XVII, а особливо XVIII ст., коли в Анголі — куди їх привозили також з Бразилії — їх кількість була значною, оскільки часто прибували туди цілі родини [29, с. 120]. На місці після відбуття кари вони вели в міру нормальне життя. З документу з 1731 р. довідуємося, що декотрі займалися торгівлею невільниками; в той же час наказували місцевій владі, щоб не дозволяли циганам волочитися в глибині країни. Але що цікаво, в половині того століття губернатор Анголи двічі звертався до метрополії з пропозицією прислати циганів як поселенців разом із дружинами, аргументуючи, що мали найбільше кваліфікації, щоб стати кавалеристами, а при цьому витримували місцевий клімат краще за інших і «не помічено, щоб поводилися погано», на противагу білим португальцям, серед яких було багато злодіїв, людей без честі, непослушних і лінивих [22, s. 67—68]. Підкреслюємо: міркування не стосуються злочинців, засуджених на заслання. Це надзвичайно інтригуюче питання: «цивілізування» африканських колоніальних володінь за посередництвом циганів, які відрізнялися від португальців чесністю і гідною поведінкою. Скупі наші знання про циганів в Африці[6]. Але навіть наведені тут відомості провокують на запитання, на які не знаємо відповідей. Що сталося з депортованими? Чи вдалося їм повернутися до Європи, чи перемішалися з місцевим населенням чи, скоріше, як це було в американських колоніях — з іншими прибульцями з метрополії?

Напевно, цигани відвідували африканський континент і в недавні часи. Так, у Львівському історичному архіві зберігається написаний польською мовою лист зі штемпелем від 4 серпня 1937 р., який був висланий з Йоганнесбурга правлячому греко-католицькому митрополиту у Львові: «Через те, що не маю адреси недавно коронованого Вашою Еміненцією короля циганів Януша Квєка, дозволяю собі долучити адресований йому лист з великим проханням про ласкаве відправлення його на відповідну адресу, яку Ваша Еміненція неодмінно знає. Заздалегідь вельми вдячний Вашій Еміненції, залишаючись з великою повагою, Лео Джон»[7].

Згідно з львівськими актами лист був пересланий до Варшави, звідтам — до митрополичої православної церкви у Празі; можна припустити, що разом з долученим листом для Януша Квєка, — Леон Джон не знав, що це власне намісник празької церкви здійснив акт коронації. Цей документ провокує поста-

[5] Назва оригіналу: *Old Africa's Last Secrets*, London 1961.

[6] Не змогли дістати статтю Carlosa Couto, *Presença cigana na colonização de Angola*, *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola* (Luanda: Instituto de Investigação Científica Angola), 1971, vol. 8 (2), s. 137–144; передрук в: *Studia* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos), 1973, n. 36, s. 107–116.

[7] ЦДІА у Львові, – Ф. 408.– Оп. 1.– Справа 619.

вити, принаймні, кілька запитань, починаючи від основного: як Лео Джон довідався в Південній Африці про коронацію Квєка? Яким чином зв'язувалися циганські групи — за посередництвом почти чи кур'єра? Зі спогадів Йорса (1973) знаємо, що в Європі часто користувалися телефоном, але мусили знати, де і коли застануть особи, з якими хотіли контактувати. В цьому випадку то скоріше було неможливим. А, зрештою: ким був автор листа, при цьому володіючи польською мовою (хіба що хтось допоміг йому писати польською), і як потрапив на південний край Африки? Що його туди загнало? Був сам чи з родиною, а може з більшою групою земляків? І яка була його подальша доля — залишився в Африці чи перемістився до іншої країни?

Азія

Ще більше сумнівів породжують донесення про **азійських циганів**, напр.: «На Цейлоні живе кілька сотень родин циганів. То вихідці з Південної Індії та розмовляють мовою телугу. Проживають в куренях, покритих пальмовим листям, їх табори залишаються на одному місці кілька днів, а потім вони мандрують далі» [28, s. 878]. І про той самий острів: «Показ кобр і дресированих мавп є основним джерелом утримання циганів, жінки займаються ворожінням. Окрім того, цигани продають амулети, полюють і рибалять» [21, с. 140]. Неможливо зорієнтуватися, чи подана інформація дійсно стосується циганів. Спосіб життя, пов'язаний зі зміною місця побуту, ворожіння, показування дресированих мавп — цих фактів не вистарчає, щоб визнати, що йдеться власне про них, а не якусь іншу кочову групу. Також різноманітні кочові групи, які живуть на Близькому Сході, називають циганами. Механізм асоціацій є подібний, як випливає з праць, що стосуються Іраку, Ірану, Сирії [18, с. 19; 45, с. 113—114]. З іншого боку, є вірогідні свідчення циганських мандрівок по цьому величезному континенту, обшир яких і розмах викликають здивування. З якою метою пускалися в часом дуже віддеглі і мало гостинні околиці?

Сьогодні знаємо, що хоча на польських землях поодинокі цигани появилися вже на початку XV ст., відомості про мандруючі групи походять лишень з першої половини XVI ст. Найдавніше, в 1533 р., їх присутність зафіксована на полоцькій землі. Через польські землі частина прибульців мандрувала далі на схід. Німецькі мовні варваризми у мові російських циганів та хронологічно пізніші польські вказують на шлях мандрівки.

Європейська частина Росії не стала межею мандрівок. В 1721 р. шотландський дипломат, лікар і мандрівник Джон Белл занотував присутність циганів в Тобольську, в західному Сибіру. Вони мандрували цілими родинами разом з дітьми, а багажі перевозили на конях. Прибули з Польщі, а йшли до ... Китаю. Російська влада не дала дозволу на продовження подорожі з огляду на відсутність паспортів, і група мусила завернути[8]. Це перша інформація, яку знаємо про присутність циганів у Сибіру, хоча вони могли появлятися там і давніше. Випливає запитання: що їх спонукало до мандрівки? Чи дійсно йшли до Китаю, а якщо так, то навіщо? Чи уявляли собі трудноші подорожі? Сибір в той час не був територією, сприятливою для мандрів, а також не приваблювала небагатьма містами. Тобольськ, який розташувався над Іртишем, притокою Обі, знаходився на схід від Москви на відстані близько 2500 км; у часи Белла там жили головно чуваші, мережа шляхів не була добре розвинутою, а мандрівка, напевно, не була завжди безпечною. Отже, чому вирушали в дорогу?

Тисяча кілометрів далі на схід лежить місто Томськ над річкою Об. В одному з довколишніх сіл народився автор виданої в 1978 р. польською мовою книжки *Z plemienia Cedru*[9].

[8] «During our stay in TOBOLSKY [sic], I was informed, that a large troop of gipsies had been lately at that place, to the number of sixty and upwards, consisting of men, women, and children. The RUSSIANS call these vagabonds tziggany. Their forry baggage was carried on horses and asses. The arrival of so many strangers being reported to Mr. PETROFF SOLOVOY, the vice governor; he sent for some of the chief of gang, and demanded whither they were going? they answered him, to CHINA; upon which he told them, he could not permit them to proceed any farther eastward, as they had no passport; and ordered them to return to the place whence they came. It seems these people had reamed, in small parties, during the summer season, cross the vast countries between POLAND and this place; subsisting themselves on what they could find, and on felling trinkets, and telling fortunes to the country people. But TOBOLSKY, being the place of rendezvous, was the end of their long journey eastwards; and they, with no small regret, were obliged to turn their faces to the west again», [5, p. 157—158].

[9] Назва оригіналу: *Iz plemieni Kiedra*, бмв. Вид. «Sovremennik» 1974.

Олександр Шелудяков, як подає біографічна довідка, провів дитинство серед евенків і хантів, які мешкали в тих околицях ще перед появою росіян. В книжці знаходимо оповідання про місцевого художника і намальовану ним картину, на якій зображено на березі річки перекинені догори дном човни, сітки, які сушаться, і вогнища, біля яких сидять евенки і цигани, що палять люльки. Художник розповідав авторові, що в Сибіру «неодноразово зустрічався у своїх подорожах з циганами, які плавали на суднах під вітрилами». Він також згадував оповідання старого цигана про часи до Жовтневої революції: «Навесні ми кочували по лісових пущах слідом за агентами, які скуповували хутра. [...] За гендлярами йшла і наша братва, і коли циганки шаманили евенкам, ворожили добре життя, вдалі лови, тамті раз по раз кидали до мішків то шкірку горностая, то вовчка. У лісі цигани переносилися на ловища над річковою бистриною для заробітку» [43, с. 213—219].

Важко сказати, наскільки автор послуговувався почутими оповіданнями чи просто видумав ці сцени. Аналізуючи зміст книжки, складається враження, що все це не могло бути плодом уяви. Отже, якщо прийняти, що тут відображені реальні ситуації, то знову потрібно поставити запитання: звідки там взялися цигани і навіщо помандрували так далеко вглиб Сибіру?

На схід від Камчатки на Беринговому морі близько 250 км від берега півострова знаходиться архіпелаг Командорських островів. Біля 1825 р. на незаселених островах Російсько-Американська Компанія оселила алеутів з метою хутрової експлуатації цих територій. «Пізніше тут поселили також алеутів з островів Андріяновських і Прибилова, ескімосів з острова Кодяк, і інших — росіян, комі-зирян, циганів» [27, s. 987]. У цитованій праці не подано, як належить розуміти визначення «пізніше» — чи було то ще перед більшовицькою революцією, чи вже за радянських часів. Не знаємо також, який був характер того поселення — карне заслання чи добровільна еміграція. Але незалежно від цього знову постає запитання: звідки прибули ті цигани, якими шляхами мандрували і навіщо вибралися до такого віддлеглого району світу, аж на Далекий Схід? Що їх спонукало до поселення на островах, якщо це була добровільна міграція?

Під час досліджень, які проводилися на початку 70-х рр. XX ст. в Монголії, один зі столичних з Улан-Батора співпрацівників польської експедиції стверджував, що недовго після закінчення II Світової війни, правдоподібно під кінець 40-х років, північною частиною країни перемандрувала з Росії на схід група циганів. Здається, це занотувала преса, але інформації не вдалося підтвердити. Про присутність циганів в Китаї повідомляв Clébert [8, с. 259], хоча це не були відомості певні, подібне можна знайти також в інших напрацюваннях. На жаль, бракує докладніших відомостей на цю тему, хоча якраз у випадку мандрівної групи через Монголію можна припустити, що не йшлося про якихось тубільних кочовиків, лише про циганів, які виразно відрізнялися від місцевого населення, між іншим, антропологічно. Таким чином, ці були би значно ближчі до Китаю, ніж затримана група в Тобольську в 20-х рр. XVIII ст. Що їх туди погнало, з якою метою подалися в мандрівку до країни із зовсім іншою культурою та трудної щодо подолання мовного бар'єру?

Америка

Поява циганів в Америці мала цілком інший характер, хоча дуже нагадувала становлення циганської діаспори з Португалії на африканських землях, що було результатом політики європейських держав, які колонізували Новий Світ. Португалія від початку XVI ст. володіла величезним обширом на південноамериканському континенті і використовувала його так само, як і колонії в Африці. Подібно — як місця депортацій, які водночас були покаранням і формою заселення — пізніше трактували заморські території Англія, Франція та інші держави. Лише з XIX ст. можна говорити про міграції циганів до Америки з власної волі разом з тисячами інших людей з різних країн, які шукали там кращого життя.

Проте історія відкривання Нового Світу циганами починається в Іспанії, яка не відрізнялася загалом від решти західної Європи, якщо йдеться про зміну відношення до «паломників єгиптян», але здійснювала цілком іншу колонізаційну політику, ніж Португалія чи пізніше Англія. Зрештою, перші цигани з Іспанії дісталися Антильських островів вже в 1498 р. чисто випадково, рятуючи власну шкуру, тобто скоріше, ніж були запроваджені проти них обмеження. Це були двоє мужчин і дві жінки, вказані у списку пасажирів одного з кораблів, які входили до складу третього походу Христофора Колумба: Антон, Ма-

цяс, Каталіна і Марія (всі «з Єгипту») знаходилися в групі десяти осіб, зазначених як *homicianos* [14, s. 5, 102]. Вони не були засланцями, як часом вважають. Назву *homiciano* використовували до винної за кримінальні злочини людини, яка відкуповувалася від покарання, відбуваючи найчастіше певний час і власним коштом військову службу, наприклад, в якомусь прикордонному замку. Взамін отримував прощення, а обвинувачення проти нього анульовувалися спеціальним документом, який йому надавався [40, p. 589; 41, p. 327]. Таку процедуру, яка мала на Іберійському півострові давню традицію, використовували під час першого походу Колумба, щоб не мати клопотів із комплектуванням екіпажу. Третій похід, метою якого було доставити на Іспаньолу (тепер Гаїті) велику кількість поселенців, народжувався ще в більших муках. З порятунком поспішили іспанські монархи Ізабелла і Фердинанд, оголосивши 22 червня 1497 р. два декрети. Один наказував судам засланням на Іспаньолу замінювати попередню кару заслання на якийсь острів або працю в копальнях дорогоцінних металів, а також часове чи безтермінове вигнання. Другий документ був актом ласки для всіх, хто до дня його оголошення скоїв будь-який злочин, головно вбивства чи нанесення тілесних ран; формою сатисфакції був добровільний виїзд на Іспаньолу і служба власним коштом під керівництвом Колумба протягом певного періоду. Ті, вчинки яких заслуговували на кару смерті, повинні були залишатися на острові два роки; хто мав отримати за свої вчинки менш сувору кару — один рік. Після цього терміну вони могли повернутися до країни і отримати цілковите прощення провин [13, t. I, nr 116, p. 425—426; nr 120, p. 428—430)].

Четверо «єгиптян» скористалися з королівської індульгенції, і якщо щасливо дісталися мети (бо про їхню подальшу долю нічого не відомо), то були не тільки першими, але може єдиними або одними з небагатьох циганами, які поплили з Іспанії до Західної Індії [41, s. 332], поки іспанські монархи не відмовилися досить швидко від висилання туди злочинців (формально в 1505 р.) — не говоримо про «набір» *homizianos*, який оголошувався в виняткових ситуаціях — і замінили ці інцидентальні на загал заходи політикою прискіпливого контролю пасажирів, що мало вберегти Індію перед напливом «небажаних елементів». Окрім того, від жовтня 1499 р. обов'язковою до виконання в Кастилії (а дещо пізніше також і в Арагоні) була заборона перебування на її території циганів, які не були зайняті працею, що визнавалася корисною, і не підпорядковувалися якомусь панові. Ті, хто не відповідав цим умови, повинні були протягом 60-ти днів залишити королівство під загрозою суворих кар і примусового виселення.

Не були то — що варто підкреслити, слідом за Марією Геленою Санчес Ортегою [36, s. 335], — антициганськими актами, аналогічними до тих, які дещо скоріше спричинили вигнання євреїв, а багато років пізніше морисків. Вони стосувалися виключно мандрівних циганів; решта, які зуміли таким чи іншим чином пристосуватися до вимог закону, насолоджувалися свободою, а їх екзотичні звичаї охоче оглядали, наприклад, під час релігійних свят у Гренаді в 1531, Алмерії в 1589, Лорці в 1601, Ронді в 1615 [23, s. 91, przyp. 2]. Для них дорога за океан, найправдоподібніше, не була закритою, єдине, що мусили, подібно до всіх інших, отримати від королівських урядників згоду на виїзд. Знаємо, наприклад, що в підкоренні Мексики брала участь циганка, дружина якогось Крістобала, який служив герольдом Гернана Кортеса [7, t. II, s. 30]. Є також інформація (хоч вони вимагають перевірки) про такого собі цигана коваля Йорга Леала, який в 1602 р. отримав дозвіл виїзду на Кубу. Подібні поодинокі сліди походять з XVIII ст. [16, s. 30], тільки ніщо не вказує, щоб «цивілізовані», а отже не мандруючі цигани появилися в іспанських колоніях у більшій кількості. Думка, яка часом висловлюється, що у XVI ст. «існувало нелегальне, стале проникнення зі старого континенту у напрямку Нового Світу, де циганські каравани могли без перешкод продовжувати мандрування» [44, s. 140], — це тільки видумка, яка виникала із незнання історичних реалій.

З кінця XV ст. цигани в Іспанії стали уособленням лиха бродяжництва, що добре показує черговий скерований проти них декрет з 1539 р., в якому зазначено, разом з «єгиптянами» країною волочиться «багато інших, рівно ж мешканців наших королівств, як і [людей] інших націй, які прийняли їх мову, звичаї і спосіб життя» [33, s. 5k]. В Західній Індії, до якої від самого початку заборонено вступ євреям і неофітам, маврам, людям, підозрюваним в єресі, і засудженим інквізицією, а також їх нащадкам, цигани не мали що шукати ані раніше, коли їх ще ва-

жали за паломників/чужоземців (хіба що були *homicianos* або злочинцями, засудженими на заслання), ані пізніше, коли намагалися позбутися тих серед них, які не підпорядковувалися акультураційним декретам. Можливо, недовіра до всіх «єгиптян» була, зрештою, більшою, ніж могло видаватися (особливо, що мандруючі групи не зупинили чергові заборони і драконівські кари), оскільки оголошеним 1 лютого 1570 р. декретом встановлено, що до Індії не може поплисти жоден (sic!) циган, ані його діти, ані слуги, а якщо би так сталося, то належало їх звідти негайно видалити [34, t. III, s. 313].

Це рішення часом інтерпретували неправильно, припускаючи, що раніше такі подорожі були можливими, а навіть частими. Однак цьому нема доказів. Перший слід «нелегальних» циганів у іспанській Америці походить з 15 липня 1568 р. і пов'язаний з португальцями. До віце-короля Перу було скероване розпорядження, в якому монарх повідомляв, що відповідно до його інформації в тамтешніх провінціях перебувала велика кількість португальців і циганів, які дісталися туди без дозволу «через Португалію та інші території». Володар наказував віце-королеві відіслати їх першим кораблем до Іспанії [11, t. I, s. 451—452)][10]. Результатів цієї операції не знаємо, але через кільканадцять років історія повторилася. 11 лютого 1581 р. король скерував до іспанських властей у цілій Західній Індії подібне розпорядження. Цього разу джерелом неспокою було переконання, оперте на якесь донесення, що до Індії «дісталися і дістаються» цигани і волоцюги, які використовують їхнє вбрання, мову і живуть своїм «зіпсутим способом» серед індіанців і легко їх ошукують з огляду на вроджену легковірність тубільців. У зв'язку з цим наказували віце-королям, головам королівських аудієнцій, губернаторам і всім іншим урядникам, відповідальним за дотримання закону, щоб перевірили, чи на підлеглих їм територіях є «якісь цигани або [інші] ліниві волоцюги, які не мають заняття і ходять в їхньому вбранні, розмовляють їхньою мовою, займаються властивими їм ремеслами і практикують злі звичаї, крадіжки і брехню», а якщо таких знайдуть, то належить їх відіслати при першій можливості до Іспанії разом з дружинами, дітьми і слугами, а в майбутньому не дозволяти їм під жодним приводом перебувати в Індії та на прилеглих островах [34, s. 360]. Знаємо тільки одну відповідь в тій справі — заспокоюючу; на території сучасної Болівії не підтверджено присутності небажаних «гостей» [1, t. 18, s. 138—139].

В Іспанії лише у XVIII ст. появилися проекти щодо заслання злочинців в якийсь регіон Америки, в тому числі постійно мандруючих країною циганів, але — на відміну від Португалії чи Англії — не знайшли вони підтримки. «Іспанське вето на присутність циганів у Новому Світі» [16] втрачало свою силу поступово в XIX ст. разом з розпадом іспанської імперії.

Не виключено, що у поголосі з 1568 р. була якась правда, оскільки португальці, на противагу іспанцям, вважали свої заморські території як місця заслання вже з кінця XV ст., а в наступних століттях диспонували цілою мережею таких місць в Азії, Африці та Америці.

Цигани, які дісталися до Португалії найправдоподібніше в другій половині XV ст., опинилися у списку потенційних засланців кільканадцять років пізніше. З березня 1526 р. їм було заборонено перетинати кордони королівства, а ті, хто знаходився в країні, мусили покинути її під загрозою суворої кари. Заборона в'їзду і мандрування була повторена в 1538 р., проте тим разом вона охоплювала всіх, хто волочився «як цигани», незалежно від нації. Більш того, запроваджено розрізнення на чужих, яких після покарання потрібно було видалити за кордони королівства, і своїх, тобто підданих португальського короля, яким загрожувало заслання на два роки до Африки. У 1557 р. знову оголошено заборону в'їзду циганів на територію королівства (аж ніяк не останній), цього разу під загрозою засудження на галери. Цю тяжку кару охоче присуджували за різні злочини, але осуджені могли звільнятися від вироку. Завдяки створеним в таких ситуаціях документам відомо, що вже в той час висилали циганів до Америки. В 1562 р. якийсь Жоао Ґіціано, що походив з «грецького королівства» і мав дружину та 14 дітей, а засуджений на галери за крадіжку віслюків, отримав як ласку заміну кари кілька років заслання до Бразилії. В 1574 р. інший циган Жоао де Торрес після затримання та засудження на п'ять років галер просив короля про надання йому можливості залишити країну або виїхати

[10] Португальцям заборонялось входити на територію іспанської Індії вже в 1564 році [11, t. I, s. 450—451].

до Бразилії назавжди разом з дружиною та дітьми. Король замінив кару на п'ять років заслання і дав згоду забрати сім'ю [9, s. 232; 22, s. 61]. Дивне бажання провести за океаном решту життя може свідчити про те, що прохач знав, хоча би приблизно, чого може сподіватися в Новому Світі. Для декого то була навіть спокуслива перспектива, адже під кінець XVI ст. в Бразилії жили цигани, які виїхали туди добровільно [10, s. 40].

Важко сказати, скільки циганів потрапило до Бразилії в XVI і XVII ст. Їх мусила бути значна кількість, якщо закони, що мали на меті позбутися їх з країни або, принаймні, змусити припинити мандрувати, переміщуватися групами, проживати близько один до одного, покинути зовсім відмінні мову, вбрання і стиль життя (включно із заняттям ворожбою, магією і жебрацтвом), постійно поновлювалися. Передбачали вони також заслання до Африки, однак чи не найбільше засланців приймали розлогі португальські території на південноамериканському континенті (в 1686 р. почали туди засилати скеровуваних раніше до Африки «синів і внуків португальців», які носили циганське вбрання і жили на їх взірець [9, s. 252]). Якщо хтось був засуджений, то після відбуття покарання отримував свободу; інші відразу влаштовувалися так, як могли. В 1591 р. приблизно 50-літня циганка Бріана Фернандез, походженням з Лісабона, мешкала в місті Сальвадор і мала прилавок із мотлохом. В 1603 р. міська рада Сао Пауло дала дозвіл на працю циганці Франціску Родрігес як продавцеві [22, s. 72—73]. Значний приріст циганської популяції в Бразилії стався після 1718 р., коли прийняли рішення виловлювати і засилати циганів куди тільки вдасться — від Індії через Африку до Бразилії[11]. На цій останній території в той час мали з'явитися цілі циганські спільноти [10, s. 39].

На початку XVIII ст. в Мінас-Жерайс знайшли золото, і тоді видали заборону в'їзду чужинцям на цю територію, в тому числі і циганам. Заборона виявилася до того не результативною, що обмірковували про можливість виловлювати циганів і відсилати до Ріо-де-Жанейро, а звідти до Анголи. Такий самий розв'язок проблеми циганів, які не хотіли призвичаїтися до «нормального» життя (осісти, виконувати певну роботу, можливо займатися рільництвом), радив тоді ж владі Ресіфі король. Були й такі, які єдиний вихід бачили у відіслані їх назад до Португалії [22, s. 74—77, 83]. Однак уже в 60-х рр. XVIII ст. зауважили, що значна частина циганів, від яких не очікували більше, ніж «щоб жили як португальці, піддані Його Королівській Величності», схильна була пристосуватися до «порядного життя, тому що [в іншому випадку] всюди їх будуть схоплювати і ув'язнювати». Деякі з них доробилися значних маєтків, напевно переважно торгівлею невільниками, незважаючи на те, що вона була заборонена циганам з 1760 р. [9, s. 274].

Переселення до Америки не обов'язково означало втрату етнічної ідентичності чи хоч би її укривання. В 1761 р. під час святкувань в Ріо-де-Жанейро був показ «циганських танців», а в 1810 р. циганів запросили взяти участь в публічному святкуванні заручин донька князя регента з іспанським інфантом. Відповідно до дуже скромного підрахунку Донована [10, s. 43] в час перед отриманням незалежності (1822) в Бразилії жило від 4 до 7 тис. циганів. Найправдоподібніше це була перша і єдина в цей час така велика циганська спільнота у західній півкулі. В кінці XIX і в першій половині XX ст. прибули туди також інші циганські групи на хвилі гігантської еміграції з Європи і Азії.

До колоній циганів висилали також з кількох інших європейських країн: Англії, Франції, Нідерландів. На Британських островах, які в 1598 р. заморські території помістили у списку найвідповідніших місць заслання «гультяїв, волоцюг і невиправних жебраків», в середині XVII ст. посилилися акції, скеровані проти жінок легкої поведінки, кримінальних злочинців, волоцюг, а серед них циганів. Схоплених висилали за океан як робочу силу. Таким чином у 1655 р. вони з'явилися на плантаціях Барбадосу і Ямайки. В 1715 р. з Шотландії депортували групу циганів до Віргінії і, досить правдоподібно, що робили це вже раніше [6, s. 149—150]. В 1648 р. в шведському парламенті розглядали проект депортації «Таттаре» до Нової Швеції — колонії в Північній Америці, над рікою Делаваре — однак, як видається, він не був втілений у життя [19, s. 83]. В 1686—1689 рр. з Франції вислали групу циганів до

[11] Індія як місце заслання була вказана в той час, здається, вперше; чи дійсно туди дісталися цигани — не відомо, оскільки бракує джерельного підтвердження [(Lopes da Costa, 1999, p. 60)]. Якби так сталося, це було б непланове повернення на прабатьківщину предків.

Північної Америки на основі рішення короля Людовіка XIV, який погодився пом'якшити кару тому, хто був засуджений на галери, за умови, що до кінця життя залишиться в Америці. Пізніше, в 1715 р., коли після смерті того короля на форумі Генеральних Станів розглядали питання про французьке колоніальне володіння за океаном, то постановили: для пришвидшення колонізації Луїзіани повантажити на кораблі і привезти до Америки волоцюг, жебраків і тих, які мали тяжкі покарання. Інколи судді ухвалювали вирок заслання замість тяжких робіт в тюрмі в країні; наприклад, в Каннах було засуджено групу циганів за напад на диліжанс на заслання на французькі острови в Америці. Також відомо, що в 1724 р. суд у Пуату присудив депортувати групу циганів на Мартиніку; до Луїзіани висилали жінок з паризьких притулків, серед них і циганок, яким пропонували переселитися до Америки як жінкам для поселенців. У 1788 р. французька влада розглядала проект створення заморської циганської колонії; велися навіть переговори з ватажками груп циганів, які кочували в лісах Лотарингії, і, так виглядає, що вони висловили готовність залишитись на службі у держави в заморських провінціях за умови не обмежувати там їхньої свободи. Урядники, які адміністрували колонії, запропонували циганам Гвіану, але в кінцевому результаті проект циганських колоній в Америці не був реалізований [8, s. 92, 108; 46, s. 55—57].

Багато країн практикували виселення циганів на заморські території, хоча тільки три з них — Португалія, Англія і Франція зробили з депортації істотний елемент суспільної політики. Ситуація змінилася в середині XVIII ст. Португальські джерела свідчать, що циганам у колоніях не завжди і не всюди було погано. Документ з 1760 р. зобов'язував дорослих циганів служити у війську або працювати за винагороду на громадських роботах, але забороняв їм носити зброю, торгувати кіньми і невільниками. Тим часом ще в першій половині XIX ст. бразильські цигани робили те, що заборонено — мали реноме добрих і практичних торговців невільниками і кіньми [31, s. 19, 21].

Австралія

Не багато відомо про перших циганів у Австралії, хоча з певністю можна стверджувати, що й там вони появилися не добровільно. Колонізувати цей континент розпочали засуджені. У першому, висланому з Британських островів транспорті, який приплив у 1788 р., принаймні, одну людину вважали за цигана. Перший транспорт до Тасманії вислали у 1803 р., а серед депортованих знаходився дехто Роберт Купер — засуджений циган на сім років за злодійство, який після відбуття кари отримав 12 га землі та зайнявся годівлею худоби [38, s. 117]. Депортації тривали до 1868 р. і, за деякими оцінками, охопили 162 тис. осіб, в тому числі 24 тис. жінок. До того потрібно додати незнану кількість осіб, які добровільно подалися за засудженими, оскільки британське право давало можливість з'єднання подружжя, а в той час переїзд іншого його члена до Австралії оплачувала держава. Як багато циганів було серед депортованих — невідомо, тому що в судових документах не передбачено рубрики про етнічну приналежність і така інформація з'являється скоріше випадково.

Клопіткі дослідження, між іншим тогочасної місцевої преси, дають змогу встановити персональні дані лише частини з них [38, s. 114—127]. Водночас вони показують, що депортація і перебування серед багатьох інших осіб, також депортованих за кримінальні злочини, які не були циганами, зазвичай призводило до втрати етнічної ідентичності [38, s. 129]. Напевно, то виглядало інакше пізніше, коли циганські групи добровільно мігрували до Австралії.

Велика еміграція

Парадокс, що вже в часи, коли невільництво в Америці розцінювалося різноманітними країнами як негативне явище і торговців невільниками переслідували, в Європі невільництво циганів було легалізоване. Так було в Румунії, де його ліквідували лише в половині XIX ст. відповідно до закону 1855 р., який остаточно ліквідовував (принаймні з правничої сторони) цю процедуру [37, s. 53]. Багато циганських громад в той час покинули осілий спосіб життя і почали мандрувати, часто просто з економічних причин — у пошуках можливості заробити. Проте як пояснити те, що після дуже довгого терміну осілого життя румунські цигани почали мандрувати в невідомість, адже вони не мали жодних знань про цей інший світ? Звідки вони знали, який напрямок найкраще вибрати і що може їх чекати, наприклад, в Америці, куди частина з них незабаром рушила? Напевно, спочатку не знали, куди вибираються;

можливо хотіли одного — залишити Румунію. Протягом кількох чи кільканадцяти років їх громади розійшлися по всій Європі (у 80-х рр. зафіксували їх також на польських землях), а живучість і багата чисельність тієї хвилі спричинило те, що в літературі називається «вторгненням» [35, s. 8 і наст.]. Лише на нових територіях проживання вони пізнавали можливості та надії, що пов'язувалися з Новим Світом у багатьох європейських країнах, у яких кінець XIX ст. був часом незвичайної міграційної рухливості. Власне тоді найінтенсивніше розвивався аж до початку I Світової війни масовий еміграційний рух до Америки, а пізніше до Австралії. Тоді Румунію залишають щораз нові циганські групи, щоб незабаром появитися в обох Америках разом з іншими емігрантами, серед яких не бракувало циганів, які віками прижилися в центрально-східній та західній Європі. Ця велика міграція в кінці XIX і на початку XX ст. до південної Америки має також польські акценти. В багатьох номерах «Польської газети в Бразилії» у 1910—1913 рр. можна знайти згадки про циганів, а у згаданій книжці «*Польські коріння. Оповідання про життя польських емігрантів у Бразилії*» [47, s. 189] описано зустріч одного з героїв з циганами, під час якої трансакція заміни коней була набагато легшою, оскільки двоє з них розмовляли польською мовою.

Відкритим залишається питання, коли цигани почали самі мігрувати до Австралії. Не виключено, що відносно недавно, хоча відомостей про це є дуже мало.

Серед інтернетних сторінок різноманітних циганських товариств (а зараз їх діє десятки) можна також знайти сторінки, які ведуть цигани з Перт Perth. Подібно, як і з багатьма іншими етнічними групами, які презентують себе в інтернеті, представлені там «історичні знання» є скоріше виразом сьогодні твореної етнічної міфології, а не описом історії. На сторінках згаданого товариства можемо побачити малюнки, які показують сцени з давнього життя на австралійському континенті, і серед них мандрівні групи з возами, які не відрізняються від тих, що можна було побачити на дорогах Франції та Німеччини на початку XX ст. Жодна історична чи етнологічна праця не підтверджує тих відкриттів. Здається, що лише на зламі 70—80-х рр. минулого століття циганів почали більше зауважувати в Австралії і вони почали творити більші громади. Серед них були також прибульці з Польщі, які туди дісталися через Німеччину. Вони займалися нелегальною торгівлею золотом[12]. Чи вони залишилися в Австралії — невідомо; можливо їх перебування там було тимчасовим.

В 1970 р. в циганознавчій періодичній літературі з'явилася замітка, автор якої (видавав себе за цигана, що постійно проживає в Новій Зеландії) згадував про зустріч з іншим циганом, членом російської групи Мойсеєва, що приїхав виступати до Окленду Aukland. З цієї нагоди він написав, що контакти з іншими циганами має тільки випадково, якщо якісь проїздять через Нову Зеландію [4, s. 1]. Але з якою метою приїздять? Звідки прибувають і куди їдуть? Знову ті самі настирливі запитання.

Запитання

Запитання, які нас інтригують і які ми ставимо, абсолютно іншого походження, аніж ті, які можуть цікавити циганських активістів. Спроба створення чи також вигадування нетериторіальної ромської нації, винайдення її історії та традиції не вимагає розв'язання наголошених нами проблем, оскільки покликається на цілковито інший метод і процедуру творення знання про минуле. Нас цікавить **реальний перебіг процесу «виникнення» циганів, формування їх як спільноти дуже особливого ґатунку і їх європейська та позаєвропейська історія.** Можливо ніколи не знайдемо добре обґрунтованих відповідей на запитання, коли предки циганів помандрували з Індії, яка була причина міграції, якою була дорога до Європи. Далека історія зазвичай має багато нез'ясованих моментів, які є предметом суперечки дослідників. Але з черговим етапом циганської історії не краще. Навіщо вирушили з гнізда в південно-східній Європі? Які чинники були вирішальними при виборі напрямку мандрівники? Яким чином отримували знання про часом дуже віддалені землі? Чому вибирали такий напрям мандрівки, який нам здається ні корисним, ні захоплюючим, наприклад, Сибір? Чи тільки випадок все вирішував? А якщо ні, то що? Як швидко могли оволодіти рівнем компетенції, який давав їм змогу жити на нових територіях? Яким чином довідували-

[12] Інформацію отримано від працівника посольства Австралії у Варшаві. Амбасада звернулася до Леха Мруза за консультацією у зв'язку з тим, що у цій країні з'явилася велика кількість прибулих з Європи циганів.

ся про необхідні речі — від тубільців чи тих, з чиєї вини опинилися на раніше незнаних землях, де їх відділяли всілякі можливі бар'єри — мовні, культурні, суспільні, психологічні? І як складалися стосунки мігрантів в XIX—XX ст. з циганами, які вже заселили Америку і Австралію? Сьогодні знаємо про циганів багато, але те, що не знаємо, варто собі усвідомити і час від часу пригадувати з надією, що може хтось колись, дійсно натхненний окресленими білими плямами, знайде, принаймні, на деякі з цих запитань відповідь, яка задовольнить або дасть новий імпульс для подальших досліджень.

1. CDIAO. Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceania Cz. 42. — Madrid, 1864—1884.
2. *Baines A*. Ethnography (Castes and Tribes) / A. Baines. — Delhi, 1976.
3. *Barany Z*. The East European Gypsies in the imperial age / Z. Barany // Ethnic and Racial Studies. — 2001. — Vol. 24 (1). — P. 50—63.
4. *Barnes R*. Gypsies in New Zealand / R. Barnes // Journal of the Gypsy Lore Society. — 1970. — Vol. XLIX. — Cz. 3—4.
5. *Bell J*. Travels from St. Petersburg in Russia, to diverse parts of Asia / J. Bell. — Glasgow, 1763. — T. II.
6. *Brown I*. The Gypsies in America / I. Brown // Journal of the Gypsy Lore Society. — 1929. — Nr 4.
7. *Cervantes de Salazar F.* Cronica de la Nueva España / red. M. Magallón ; Cervantes de Salazar F. — T. 2. — Madrid, 1971.
8. *Clébert J.-P.* Les Tziganes / J.-P. Clébert. — Paris, 1961.
9. *Coelho A*. Os Ciganos de Portugal com um estudio sobre o calão / A. Coelho. — Lisboa, 1892.
10. *Donovan Bill M*. Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil / Donovan Bill M. // Journal of Social History. — 1992. — T. 26 (1). — P. 33—53.
11. *Encinas Diego de*. Cedulario indiano, recopilado por… Reproducción facsimil de la edición única de 1596 con estudio eíndices de A. García Gallo / Encinas Diego de. — T. 4. — Madrid, 1945.
12. *Felkin R.W.* Central African Gypsies / R.W. Felkin // Journal of the Gypsy Lore Society. — 1889. — Vol. I (4). — P. 220—222.
13. *Fernández de Navarrete M*. Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV. I. Viajes de Colón. Almirantazgo de Castilla / red. Fernández de Navarrete M. // Obras de Don Martín Fernández de Navarrete / red. C. Seco Serrano. — Madrid, 1954. — T. I.
14. *Gil J*. El rol del tercer viaje colombino / J. Gil // Historiografía y Bibliografiía Americanista. — 1985. — T. 29 (1) . — S. 83—110.
15. *Gómez A.A*. Veto español a la presencia de gitanos en el Nuevo Mundo / A.A. Gómez // Gómez A.A. i in. Deportaciones de gitanos. — Madrid, 1999. — S. 9—42.
16. *Gómez A.A*. Deportaciones de gitanos / Gómez A.A. i in. — Madrid, 1999.
17. *Green L.G*. Poslednie tajny staroj Afriki / L.G. Green. — Moskwa, 1966.
18. *Haditi Taha Hamadi Al*. Al-Gagar wa-Al-Qarag fi-l-Iraq / Haditi Taha Hamadi Al. — Bagdad, 1979.
19. *Heymowski A*. Swedish Travellers and their Ancestry / A. Heymowski. — Uppsala, 1969.
20. *Kenrick D*. A Contribution to the Early History of the Romani People / D. Kenrick // Occasional Paper of the Romany Institute. — London, 1976. — Nr 3.
21. *Koczniew V.I*. Naselenie Cejlona / V.I. Koczniew. — Moskwa, 1965.
22. *Lopes da Costa E*. El pueblo gitano y el espacio de la colonización portuguesa / Lopes da Costa E. // Gómez A.A. i in. 1999. Deportaciones de gitanos. — Madrid, 1999. — S. 43—86.
23. *Martínez Martínez M*. Gitanos y moriscos: una relacion a considerar / Martínez Martínez M. // Los marginados en el mundo medieval y moderno / red. M. Desamparados Martínez San Pedro. — Almería, 2000. — S. 89—99.
24. *Matras Y*. The Role of Language in Mystifying and de-Mystifying Gypsy Identity / Y. Matras // The Role of the Romanies / red. N. Saul, S. Tebbutt. — Liverpool, 2004. — P. 53—78.
25. *Mróz L*. Geneza Cyganów i ich kultury / L. Mróz. — Warszawa, 1992.
26. *Mróz L*. Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczpospolitej, XV-XVIII / L. Mróz. — Warszawa, 2004.
27. Narody Sibirii. — Moskwa, 1956.
28. Narody Južnoj Azii. — Moskwa, 1963.
29. *Pantoja S*. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII / S. Pantoja // Revista Lusófona de Ciência das Religiões. — 2004. — R. III. — Nr 5—6. — S. 117—136.
30. *Pobożniak T.* Języki cygańskie / T. Pobożniak // *Języki indoeuropejskie*. — T. I. — Warszawa, 1986.
31. *Quintana B.B*. Qué Gitano! Gypsies of Southern Spain / Quintana B.B., Floyd L.G. — New York, 1972.
32. *Ratzel F.* Narodowiedienie / F. Ratzel. — T. II. — S. Peterburg, 1901.
33. Reales Ordenanzas y Pragmáticas (1527-1567) / reprint ; red. E. González Díez. — Valladolid, 1987 [1567].
34. Recopilación de Leyes de los Reyes de las Indias. — T. 3. — Madrid, 1943.
35. *Salo M.T.* The Kalderaš in Eastern Kanada / M.T. Salo, S.M.G. Salo. — Ottawa, 1977.
36. *Sánchez Ortega M.H*. Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península / Sánchez Ortega M.H. // Espacio, Tiempo y For-

ma. — 1994. — Seria IV. Historia Moderna. — T. 7. — S. 319—354.
37. *Serboianu Popp C.J.* Les Tsiganes / Serboianu Popp C.J. — Paris, 1930.
38. Sillers F.S. Deportación de gitanos desde Inglaterra, 1614—1868 // Gómez A. i in. Deportaciones de gitanos. — Madrid, 1999. — S. 87—129.
39. *Soulis George C.* The Gypsies in the Bizantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages / Soulis George C. // Dumbarton Oaks Papers. — 1961. — Vol. 15
40. *Szászdi León-Borja I.* «Omyzianos» — final de una política penal indiana; el gobierno del Comendador Lares / Szászdi León-Borja I. // Homenaje a Ismael Sánchez Bella / red. J. Salcedo Izu, Pamplona, 1992a. — S. 587—608.
41. *Szászdi León-Borja I.* Destierro y perdón en las Indias (1492—1498) / Szászdi León-Borja I. // Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América / red. E.L. Sanz, Valladolid, 1992b. — S. 321—336.
42. *Szászdi León-Borja I.* Consideraciones sobre las cartas de seguro húngaras e hispanas a favor de los egipcianos / Szászdi León-Borja I. // En la España Medieval. — 2005. — T. 28. — S. 213—227.
43. *Szełudiakow A.* Z plemienia Cedru / A. Szełudiakow. — Warszawa, 1978.
44. *Torbágyi Péter.* Gitanos húngaros en América Latina / Torbágyi Péter // Acta Hispanica (Szeged). — 2003. — T. 8. — S. 139—144.
45. *Trubeckoj V.V.* Bachtiary (osedlo-koczewyje plemena Irana / V.V. Trubeckoj. — Moskwa, 1966.
46. *Vaux de Foletier F. De.* Mille ans d'histoire des Tsiganes / Vaux de Foletier F. De. — Paris, 1970.
47. *Wachowicz R.* Polskie korzenie. Opowieść o życiu polskich emigrantów w Brazylii / R. Wachowicz. — Warszawa, 1980.
48. *Yoors J.* Cyganie / J. Yoors. — Kraków, 1973.

Lech Mroz, Ryszard Tomicki

A WAY OF GYPSIES' GAINS THE WORLD… SOME NOTIONS, QUESTIONS AND REFLECTIONS

In the article have been exposed certain observations by Polish ethnologists made in the course of their summarizing study of changes in contemporary living and culture of Gypsy communities in Western and Eastern Europe as well as American continent, Australia and other countries and parts of the world. In the research-work have been cited some historical data and noted since recently evident tendencies of social life, the development of education, the interest to traditions and Gypsies self-consciousness as members of democratic societies.

Keywords: superlocal structures, sedentarization, way of life, emancipation, exodus.

Лех Мруз, Ришард Томицки

КАК ЦЫГАНЕ МИР ОБРЕТАЛИ… НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ, НЕСКОЛЬКО ВОПРОСОВ, НЕСКОЛЬКО РАЗДУМИЙ

В статье предсталены наблюдения польских народоведов, сделанные в ходе итогового изучения изменений в современной жизни и культуре циганских общин Запада и Востока Европы, Американского континента, Австралии, а также других стран и частей света. Приводятся исторические данные, отмечаются очевидные в последнее время тенденции общественного быта, распространение образования, тяготение к традиции и самоосознание цыган как членов демократических обществ.

Ключевые слова: надлокальные структуры, седентаризация, образ жизни, эмансипация, эксодус.



Євген ЛУНЬО

КУЛЬТ РІДНОЇ АРМІЇ У ПОВСТАНСЬКІЙ ЕПІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ЯВОРІВЩИНИ

На основі поглибленого аналізу окремого народного оповідання простежено, як у повстанському героїчному епосі проявляється культ рідної національної армії. Вказано, з одного боку, його княжі, козацькі й стрілецькі традиції, а з іншого — своєрідні ознаки й властивості, що випливають із партизанської специфіки збройної боротьби часів ОУН та УПА. Основу культу становлять висока духовна й моральна культура, тверді ідейно-політичні переконання, героїчні бойові дії українського війська, його жертовна відданість своїй національній ідеї. Зазначено, що у новітньому фольклорному процесі Українська Повстанська Армія як об'єкт епічної творчості функціонує перманентно і динамічно.

Ключові слова: повстанський героїчний епос, народні оповідання, національний герой, масовий героїзм, ОУН, УПА, Яворівщина, московсько-комуністичний імперіалізм.

Коли говорити про вояцький героїзм УПА, то в усній традиції він більшою мірою індивідуальний, ніж героїзм узагальнений, що стосується більших чи менших військових підрозділів. Це, власне, закономірно випливає із історичного підґрунтя. Йдеться передовсім про конкретно-історичні особливості боротьби ОУН-УПА. Більші військові загони на рівні куренів (сучас. батальйони) чи загони (полки) в реальності функціонували тільки в перших роках збройної боротьби 1943, 1944 років передовсім на Волині. Зрозуміло, що вони — партизанська армія, не маючи своєї держави, а отже й відповідної військово-господарчої інфраструктури — не могли витримати протистояння із тогочасними найбільшими бойовими арміями світу: німецькою і московською. У важких кровопролитних боях частина оцих більших формувань УПА були розпорошені. Тоді командування УПА вирішило змінити тактику боротьби: великі військові з'єднання розпустити, а основними оперативними бойовими одиницями вважати сотні, або навіть відділи, що становили, залежно від обставин, кілька десятків чоловік [7, с. 237].

Отож українське населення в реальності стикатися і спостерігати за великими формуваннями УПА, що їх і візуально, і за смислом можна було сприймати як власне армію, могло лише доволі короткий час — перший рік-два. Всі наступні тривалі роки аж до середини п'ятдесятих люди бачили й контактували рідше з відділами, а в основному з боївками, що становили від кількох до кільканадцяти осіб, і найбільше — з окремими особами. В цьому ракурсі вже йшлося не про армію в її традиційному, типовому розумінні, а як про партизанів, з їхнім індивідуальним самовираженням — героїзмом. Цей період тривав доволі довго, до початку п'ятдесятих років, хоча поодинокі прояви збройного героїзму ОУН-УПА тривали до початку шістдесятих [20, с. 63—104].

Та все ж люди розуміли, що індивідуальний партизанський героїзм — це героїзм жертовний, і герой-одинак раніше чи пізніше загине, бо він не може фізично протистояти армії ворога. Народ реально усвідомлював, що перемогти ворога може тільки армія. Саме тому в героїчному епосі Яворівщини, як, зрештою, і в інших регіонах, доволі виразним є культ української армії і пов'язаного з нею масового безособового героїзму українського вояцтва. В українців на Яворівщині цей культ в народному середовищі бере свої початки від княжих, а потім козацьких часів. В усній традиції цього краю ми

зафіксували перекази про переможні битви княжого війська із татарами. Один з таких творів із розповіді Я. Куп'яка про урочище Головатоє і Могивки[1]. Говорячи про великі битви давньоукраїнських воїнів з монголами на Яворівщині, покликається серед іншого й на легенди та перекази археолог М. Пелещишин [17, с. 106—107].

Героїчний епос з княжих часів на Яворівщині — йдеться про тексти, що ми записали принагідно як органічну складову повстанської героїчної прози — дійшов до нашого часу у доволі стягненій формі. Його конкретно-історична атрибуція, як от про якого саме князя і про який час, вже затратилася. Збереглася лише констатація, що це було українське княже військо, і що воно в обороні рідної землі і держави хоробро билося із загарбниками монголами. Отож, як бачимо, те найважливіше, що залишилося в народній пам'яті — це духовні ідейно-світоглядні цінності, пов'язані із культом українського війська, що хоробро захищає від чужинців-займанців рідний край.

Усна традиція з часів козаччини на Яворівщині більш об'ємна й конкретна. Пов'язується вона передовсім із військом Богдана Хмельницького. В її основі лежать реальні історичні події — перебування у цьому краї козацьких загонів восени 1648 р., а також перехід через Яворівщину війська Богдана Хмельницького у поході 1651 року [4, с. 53—57].

З цього періоду заслуговує на увагу народний переказ Євгена Пузяка про переможний бій козаків з поляками[2]. Козацьке військо тут названо загоном, що, по суті, становить певну частину війська, але репрезентує собою армію Хмельницького. Бій переможний, поляки — достойний суперник, бій запеклий і кривавий, немало козаків у ньому полягло, але поляків перемогли, переслідували їх аж до прилбицької церкви, де поляки заховалися, але потім здалися козакам, «били перед ними лобами», прохаючи помилування, звідси і назва села Прилбичі. Звісно, це народна, оперта на поетичному вимислі етимологія, бо ж село Прилбичі з цією своєю назвою, як свідчать історичні документи, існувало задовго до вказаної події, перша згадка про нього датована 1376 роком [2, с. 9].

Як показують нам польові дослідження, в усній традиції Яворівщини доволі розповсюдженим є культ Богдана Хмельницького зі своїм військом. З його пам'яттю у багатьох селах пов'язують віковічні дерева, передовсім дуби. У топонімічних переказах і легендах зазначається, що під цим чи тим дубом відпочивав Богдан Хмельницький зі своїм військом, чи цей дуб бачив Богдана Хмельницького з його військом. Такі дуби є, наприклад, у Яворові коло Гірної церкви [22, с. 794], у Старому Ярі, у Немирові.

Існують також перекази, що гетьман Хмельницький разом зі своїми старшинами відпочивав під церквою у селі Мужиловичі [10, с. 60]. На південний захід від Яворова ще й до сьогодні збереглися залишки польової дороги, що її називають Ярославський гостинець. У сусідніх селах Наконечне Перше і Наконечне Друге збереглися оповіді найстарших людей, що цією дорогою проходив гетьман Богдан Хмельницький зі своїм військом на Люблін і Варшаву [22, с. 245].

Без сумніву, така численна епічна «прив'язка» до Яворівщини особи самого Б. Хмельницького виводиться суто із художньо-поетичного вимислу. Тим паче, що достовірних історичних джерел про перебування гетьмана у цій місцевості немає, вказано лише, що у цій військовій кампанії він перебував у своїй ставці під Львовом [3, с. 301—302; 8, с. 208].

Зазначимо, що на Яворівщині у народному епосі зустрічаємо певне фольклорно-поетичне кліше «Богдан Хмельницький і його військо» з досить промовистим семантико-смисловим наповненням. З одного боку констатація, що гетьман зі своєю козацькою армією тут перебував (проходив, відпочивав, вів переговори) є маркером українськості цієї землі, а також засвідчує вкоріненість соборницьких і державницьких ідей у шкалі суспільно-світоглядних цінностей. Водночас це є вираження населенням цього краю культу збройної сили — своєї власної справжньої армії та військово-політичного лідера, як визначального чинника національно-визвольної боротьби.

До речі, подібне явище виразно простежується й у повстанській усній традиції Яворівщини, де ми зафіксували біля двох десятків народних оповідань про перебування тут Головного командира Української Повстанської Армії Романа Шухевича [11; 14]. Це знову ж таки свідчить про неабияку ідейно-політичну значимість і вагомий художньо-естетичний потенці-

---

[1] Записав Є. Луньо 16.05.2003 р. у с. Бунів Яворівського р-ну від Куп'яка Ярослава, 1934 р. н.

[2] Записав Є. Луньо 15.02.2002 р. у м. Яворів від Пузяка Євгена, 1935 р. н.

ал генерала «Тараса Чупринки» та його армії в народному середовищі, говорить про розуміння широкими масами визначальної ролі збройної сили у вирішенні геополітичних конфліктів.

Доволі об'ємно культ рідної української армії простежується й у стрілецькій фольклорній прозі Яворівщини. Тут ми записали цілу низку переказів та народних оповідань про бойові дії Українських Січових Стрільців і Української Галицької Армії з російськими царськими, більшовицькими, а також польськими ворогами — загарбниками українських земель і противниками української державності. У цих творах в героїчному ракурсі змальовуються національні військові формування, що оперували як на самій Яворівщині, так і на інших теренах України. Такий розлогий театр воєнних дій у народному розумінні засвідчує належну чисельність, широкі тактико-стратегічні можливості й неабиякий бойовий потенціал рідної армії.

Примітно, що особливою ознакою багатьох текстів є приділяння у них дещо більшої уваги кадровій армійській атрибуції: говориться про військову структуру, звання, озброєння, амуніцію, тактику й стратегію, при цьому, як для народних оповідачів, досить вільно і вміло послуговуючись військовою термінологією. Ця ознака — ще одна з форм захоплення й пієтету перед справжньою армією, на яку по кількох віках нарешті спромоглася й українська нація.

Цікаво, що у чималій частині стрілецької прози розповідається, як цивільне населення допомагало Січовим Стрільцям чи УГА харчами, медичною опікою, радо приймали квартирувати у свої оселі. А що найважливіше, добровільно прилучаючись до бойових дій, активно допомагали бити ворога. Так, в одному з переказів йдеться про те, як селяни Наконечного, озброївшись вилами, сокирами і хто чим міг, допомогли сотні УГА вщент розгромити великий польський загін, що неочікувано напав на Яворів [23, с. 384]. Подібних творів стрілецького оповідного фольклору маємо ще понад десяток у своєму домашньому архіві. Це засвідчує, що широкий народний загал не лише на словах, але й на ділі доводив свою шану і любов до власної армії, проявляв готовність жертвувати для неї усім, бо ж розумів, що вона воює за його національно-державницькі інтереси.

Отож ми на матеріалах Яворівщини побачили, що в українській епічній традиції крізь віки від княжих аж до стрілецьких часів виразно простежується культ власної героїчної армії, що славно воювала із різними зовнішніми ворогами, оберігаючи рідну землю й змагаючи до національної державності. Зазначимо, що цей культ в народно-епічній формі побутував, перманентно переходячи від покоління до покоління, й дотривав аж до кінця XX — поч. XXI ст. Звідси вже сама логіка говорить нам, що він при цьому не мав оминути повстанську епоху і не міг в особливий спосіб не виразитися у повстанському героїчному епосі. Тим паче, що повстанська боротьба була найбільш організованим, масовим, ідеологічно довершеним і мілітарно потужним національно-визвольним рухом в усій українській історії. Тому жодна попередня історична епоха не народила такого багатющого і різноманітного фольклору, як повстанська. Беззаперечним є твердження авторитетного вченого, засновника повстанської фольклористики Григорія Дем'яна, що про учасників національно-визвольної боротьби під проводом ОУН та УПА є мільйони зразків оповідної народної творчості [5, с. 3]. Та разом з тим зазначимо, що в українській фольклористиці побутує й думка, що українського повстанського героїчного епосу взагалі немає. Так твердить знаний дослідник народної прози професор Василь Сокіл. Ми ж вважаємо, що у багатющому масиві повстанської оповідної традиції героїчний епос становить доволі значну частину. Підставою цього нашого міркування є аналіз численних епічних творів, що ми упродовж тривалих польових досліджень записали на Яворівщині. А як ще один аргумент стосовно закономірності й неминучості постання українського повстанського героїчного епосу наведемо теоретичне твердження проникливої дослідниці Наталії Ярмоленко, що як такий героїчний епос є цілісною естетичною динамічно-еволюційною системою, що має власну самодостатню генетичну основу й структуру — сталу незмінно-національну сутність. І тому він, навіть попри несприятливе буття етносу у чужих державах, не втрачає глибинних етнічних основ, духу нації, який врешті-решт відроджується й становить незмінні засадничі традиції [24, с. 33].

У своєму дослідженні ставимо за мету розглянути мотиви, в яких оспівується героїзм Української Повстанської Армії як військової формації. В нашому розпорядженні майже два десятки творів, у яких

ці мотиви є домінантними. Та виходячи із обмеженого рамками статті формату, вважаємо за доцільне зупинитися на аналізі лише одного твору, а саме народного оповідання від Стефанії Писик[3]. Це дасть нам можливість повніше розкрити його ідейно-художній зміст, виразніше побачити генезу й динаміку його героїчної сутності, художні засоби і прийоми її вираження та специфіку функціонування. Для цього застосовуватимемо, поряд з іншими, також і герменевтичний метод аналізу, що його визначають як мистецтво розуміння текстуального дискурсу [6, с. 89]. Герменевтику також окреслюють як коментування та інтерпретацію мистецького твору шляхом розумово-аналітичного й інтуїтивного осягнення його художнього смислу [1, с. 432].

Розпочинається досліджуваний твір фактично позасюжетним елементом, який на перший погляд має дуже малу дотичність до події, що лягла в основу сюжетотворення. Та коли його розглядати не поверхово, стосовно лише сюжету, а як органічну складову цілого, простежену крізь призму сприйняття й осмислення події оповідачем, то побачимо у цьому епізоді доволі значиме ідейно-смислове й психоемоційне навантаження.

У композиційному плані це пролог. У ньому розповідається, що у село приїхали з району високопосадові представники окупаційної влади, передовсім репресивно-каральних органів, примусово скликали людей на сходини й почали їм погрожувати, аби не підтримували повстанців. У разі, якщо хтось із жителів не послухається, а допомагатиме українським партизанам: надаватиме їжу, сховок та всіляку іншу допомогу, то тоді їхнє село обступить московська армія і все — людей і всі споруди — знищить до тла.

Зрозуміло, що коли виходити із реальності, то представник з району виступав перед селянами якийсь певний тривалий час, щонайменше хвилин п'ятнадцять-двадцять. Тим часом оповідачка передала його максимально стисло, всього лише у трьох реченнях. «Якщо ви будете переховувати бандерівців і їх годувати, так ми спровадимо військо, техніку, перестріляємо вас всіх винних і невинних, а село спалимо. Знищимо Бунів з лиця землі. Що вже більше Бунів не буде існувати на землі». Як бачимо, вона майстерно сконцентрувала у них усю сутність цього виступу й експресивно передала своє враження від почутого, свій нажаханий дитячий душевний стан.

Це звичне для російських окупантів застрашування й тероризування цивільного населення, розраховане паралізувати його волю й таким чином розгромити чи принаймні послабити всенародний збройний опір іноземному поневоленню. Слід зазначити, що таке залякування не було голослівним, а дуже часто ставало реальністю. Так, у повстанській епічній традиції Яворівщини ми зафіксували кілька розповідей про жахливі криваві каральні операції радянської влади у серпні 1944 р., коли велика кількість війська навіть із залученням бронетехніки оточувала село і без жодного суду чи слідства розстрілювали всіх чоловіків, що попадали їм на очі. Чимало з них були не просто вбиті, а замордовані у садистський спосіб. Таких численних вбивств невинного населення зазнали села Шкло, Вільшаниця, Прилбичі, Підлуби, Семирівка.

Як би там не було, жителі села Бунова сприйняли погрози серйозно, бо знали справжню сутність сталінського комуністичного режиму ще з передвоєнної окупації, і особливо кровавої масакри в'язнів у тюрмах Західної України в перші дні німецько-радянської війни. Ці події, до речі, також доволі широко й емоційно представлені в народній епічній традиції. Також не виключено, хоча у тексті розповіді про це не згадується, що на цей час уже в деяких селах відбулися розправи війська над населенням, і про це було відомо також мешканцям Бунова.

Разом з іншими набралася ляку й оповідачка. Тодішній тринадцятилітній підліток, вона попри малий вік вже була добре обізнана із тогочасним суспільно-політичним становищем. Розуміла мету, цілі, а також всенародний характер збройної боротьби українців.

Не було для неї і таємницею, що сили народу й окупантів були неспівмірними, рідне партизанське військо не могло нарівні протистояти численній і належно забезпеченій усім необхідним ворожій армії. Також для підлітка було безсумнівним, що словесними погрозами районного начальства мешканців їхнього села не залякати, їхня всебічна підтримка повстанців-оборонців рідного народу й землі — не припиниться. Отож, на думку дівчинки, можлива смертоносна розправа над усім селом є неминучою. З тривогою, що постійно наростає, підліток очікує біди. І як виразно буде видно із подальшого розви-

[3] Записав Є. Луньо 29.07.2011 р. у с. Любині Яворівського р-ну від Писик Стефанії, 1931 р. н.

тку подій, ця біда пов'язується й уособлюється із численною й грізною ворожою армією. Вербально цього страху дівчина у тексті не висловлює, зусиллям волі хоче його опанувати, затамувати в собі. І це їй до певної міри вдається, та все ж повністю приховати його на психоемоційному рівні неможливо, адже йдеться про життя її власне, її рідних та й, зрештою, усього села.

І ось кульмінація цієї тривоги й страху настає у момент, коли через кілька днів раптом стає чути гул і шум, що не припиняється, а навпаки —наростає. І дівчинка, й усі в хаті, вже звиклі до тривалих воєнних перипетій, безпомилково визначають, що це до села наближається велика кількість війська. Усвідомивши це, вони розгублюються, падають духом, відчувають себе приреченими, бо гадають, що погрози таки здійснилися, і московська армія прийшла їх знищувати. «Я кажу: мамо, та їде військо. Та їде військо із Сходу. Хто їде? — Москаль. Так як обіцяли обступили, перестріляти і спалити — так і їдуть».

У дитячій душі постійно наростає страх перед ворожим військом, адже дівчинка на основі власного реального усвідомлення тогочасного суспільно-політичного становища сприймає його передовсім як карателів. І головна функція московської армії, на її думку, це катувати і мордувати мирне населення. До краю напруженим, здавалось би невідворотним жахіттям, душевний стан у тексті розповіді адекватно передається то через вчинки, то через наївні гарячкові дитячі думки про порятунок. «І так та колона їде, а ми повтікали до хати, замкнулися на дручок, навіть обидві з мамою, нікого більше не було». У цих словах примітивне сподівання матері й дитини, що підперши дрючком двері, вони врятуються, засвідчує все те жахіття московсько-більшовицького так званого «визволення від фашистів», що його вимушене було зазнати мирне населення. Так само вражаючим є і таке ще міркування дівчинки: «Йой, я думаю, може я сховаюся під ліжко. Але подумала, як я залізу під ліжко, а буде хата горіти і ліжко, і я під ліжком. Може я втечу до кухні, через вікно і на другу сторону втечу».

Розповідь далі тримає слухача у постійно наростаючій напрузі. Дитина переконана, що їх приїхали мордувати, і ось розвиток дії підводить слухача до того моменту. Кілька осіб, що їхали на конях попереду, прив'язують коней до воріт і прямують до хати. З цього моменту за попередньо сформованою логікою розповіді мало б початися невідворотне жахіття розправи над беззборонними.

Проте раптом події неочікувано починають розгортатися в іншому напрямку. Дівчинка ще не може осмислити цих змін своїм розумом і чітко висловити їхню сутність. Але слухач вловлює їх через поступові переміни експресії розповіді. Першим вербальним пунктом трансформації експресивності тривоги й відчаю на спокій, лагідність і надію таки залишитись живими є слово «просять». Так замість сподіваної від російських солдатів брутальної поведінки й грубої огидної лайки, вояки починають лагідно просити господарів, щоб ті їм відчинили. Вельми значимим фактом, який також помітно знімає психоемоційну напругу, є те, що розмовляють прибульці українською мовою. Звертаються вони із словами «господиню», «госпосю», і далі ввічливо прохають вийти до них. При цьому поведінка їхня спокійна і тактовна, не грюкають ні у двері, ні у вікна, аби насильно увійти у хату. Настійливо просять власників хати вийти до них на подвір'я.

З усього цього і сама оповідачка, і її матір відчувають, що тут щось не те, що вони думали, не виглядає, щоб їх прийшли знищувати. Та їхня тривога все ще не зникає, сумніви не розвіюються. З одного боку дався взнаки до краю емоційно напружений переляк бути помордованими, а з іншого боку — вони не могли собі представити, що тут замість московської армії карателів може з'явитися якась інша справжня армія, але принаймні налаштована не вороже. «А мама: «Що вам треба? Що ви хочете? Ми нікуди не виходим». — «Та вийдіть, ми вас хочем попитати. Та вийдіть, та не бійтеся нас». А я кричу: «А ви нас хочете розстріляти». — «Та ні, ми вас не будемо стріляти, вийдіть до нас, вийдіть. Ми тільки хочемо щось запитати». І так просять ласкаво».

І ось, зважаючи на настирливі, але ввічливі прохання, хоча і не знаючи, що ж то за військо, мати з батьком таки виходять з хати до них. І от цікава деталь, яка на перший погляд навіть суперечить правдивості розповіді. Перед тим дівчина зазначила, що вдома була лише вона з матір'ю, а тепер ось в хаті є також і батько, й ще одна сестра. На нашу думку, ця алогічність — це не є звичайна плутанина у розповіді, а закономірно випливає із високого психоемоційного напруження оповідачки. Цей стан опа-

нував дівчинку, поглинув усю її увагу й спрямував на своє вираження. А тому-то, можливо, дівчинка й не зорієнтувалася, що в хаті крім неї й матері є ще й інші члени сім'ї, або не помітила, як до хати пізніше зайшов ще й батько із сестрою, а чи й помітила, та природно «забула» про це сказати. Отож ця підмічена нами деталь засвідчує напружений, навіть розпачливий плин розповіді, що в свою чергу майстерно передає усю гнітючість і драматизм розповіді.

І далі виявляється, що військо, дійшовши до роздоріжжя, на якому стояла хата оповідачки, не змогло на карті належно зорієнтуватися, як далі рухатися у потрібному їм напрямку на місто Мостиська, й тому вояки так просили селян правильно зорієнтувати їх на місцевості. Мирна і тактовна поведінка невідомих військових схиляє місцевих чоловіка й жінку на прихильність до них, і вони докладно пояснюють і показують, якою дорогою їм слід їхати.

У розповіді від того часу, як у хаті почули гул війська, що наближається, і до того моменту, коли показали воякам шлях, тривала зав'язка. У ній оповідачка, як вже ми згадували, майстерно тримає слухачів у тривалій постійно наростаючій драматичній ситуації. Серед іншого ця емоційність також інтригує реципієнта, загострює його увагу, робить творчим співпереживачем, налаштовує дізнатися, що ж тут насправді діється, що це за армія і чому така протилежна до очікуваної від російських солдат, мирна й прихильна поведінка.

Усе це розкривається у розв'язці. І знову ж таки робиться це не стандартно, не через пряме повідомлення, а крізь призму однієї побутової деталі. Навчені чималим життєвим досвідом не завдавати незнаному війську лишніх питань, селяни так і не наважилися прямо спитати, хто ж вони такі. Військові також не вважають за доцільне починати розмову із декларування, хто вони такі, можливо, такого не допускали звичні для війська вимоги конспірації. Та все ж певний вельми промовистий привід таки спонукав їх розкритися перед селянами, відкрито сказати, хто вони такі. Ось як про це йдеться у тексті: «Но а мама ще мали коло себе такий клунок, що ми такий мали одяг до церкви легенький. А може він, бідний, подумав, що то якісь харчі або шо. Каже: «Жіночко, а шо то в Вас під пахою?» Мама: «Та знаєте, то я маю такі лахи до церкви, бо нас ту грабують, і ми так ховаємося з тими лахами, щоби ми мали в чім до церкви зайти». — «Ми не грабіжники, ми Українська Повстанська Армія. Ми волиняки. Чули про Волинь?». Мама говорить: «Чула, чула. Я за Австрії кінчила аж чотири класи».

Тут просто вражає, як мале дівча реалістично змоделювало міркування цього вояка, що спитав про клунок. При цьому також простежується її логічно-смислова й почуттєва трансформація у ставленні до все ще незнаного їй війська від початкового перед ним страху й зневаги до прихильності через сумирну й тактовну поведінку і до співчуття, бо вони голодні. Очевидно, що дитина вже добре знала із особистих спостережень у власній сім'ї та й взагалі в селі, що харчове забезпечення повстанців повністю залежить від селян. Попри те, що у вимучених війнами й окупаційними поборами людей не завжди вистачало продуктів для власних потреб, все ж вони останнім ділилися з партизанами. А при цьому це було ще й пов'язано з великою небезпекою переслідувань від поневолювачів. Отож, на нашу думку, у свідомості дитини однією із основних стереотипних рис повстанців був їхній зголодований вигляд. І саме це найбільше викликало в неї до них співчуття. І ось тепер ці самі ознаки зголодованості вона підмітила у цього вояка, і це на підсвідомому рівні в її душі викликало прихильність до цього війська, і вже вона сприйняла його за наше рідне. І вже за мить з уст самого прибульця прозвучало, що вони — Українська Повстанська Армія.

З великою симпатією, основаною на високих гуманістичних почуттях, оповідачка вивела образ цього невідомого повстанця. Незважаючи на його епізодичність, а також до неможливого стислість — всього лиш кілька штрихів — опису, цей український вояк представлений дуже реалістично, а водночас наділений неприхованою до нього любов'ю і співчуттям. Він фактично виступає конкретним усобленням усього цього українського війська, що проходило тоді селом, як і взагалі усієї УПА.

Безперечно, що був він голодним і думав про їжу як для себе, так і для цілого загону, адже для такої великої кількості партизанського війська на рейді харчове забезпечення було проблематичним. Тим більше в умовах, коли слід дотримуватися конспірації і постійно бути готовим до сутичок чи боїв з ворогом. І все ж із скромності й розуміння тяжкого господарського становища поневоленого укра-

їнського населення він не дозволяє собі просити бодай якихось харчів. Та побачивши у жінки якийсь клунок, все ж у делікатний прихований спосіб проявляє своє сподівання отримати хоча трохи якоїсь їжі, виражаючи його у запитанні що ж це за клунок. Та почувши, що це в такий спосіб люди оберігають від пограбування свій останній нехитрий пожиток, проймається до них співчуттям і любов'ю. Він як тільки може починає їх заспокоювати і запевняти їм безпеку від московсько-комуністичних грабіжників. І робить це, на його думку, в цей момент у єдиний і найбільш ефективний спосіб — відкрито заявляє, що вони є Українська Повстанська Армія, яка рейдує з Волині.

І, як видно з тексту, повстанець не помилився. Його зізнання дійсно справили на всіх, а особливо на оповідачку надзвичайно потужне враження. Найперше люди вже цілковито впевнилися, що на цей раз їм дійсно не загрожує обіцяна руїна і знищення від ворожого війська. Нарешті гнітюче очікування жаху їх звільнило. Та значно важливішим для селян, і особливо для дівчинки-підлітка, було те, що вони на власні очі побачили українську армію. До цього часу їм зустрічалися лише місцеві поодинокі повстанці, окремі невеликі боївки чи відділи, які, звісно, не могли сприйматися такими, що реально зможуть подолати московських ворогів. А тепер ось перед ними справжня українська національна армія з чисельною живою силою, відповідно озброєна і технічно оснащена. Вона у розумінні людей спроможна не лише належно чинити бойовий спротив ворожій армії, але й здатна її розгромити й вигнати окупантів з рідної землі. Ще вразили усіх, хто побачив своє рідне військо, його висока моральність і культура, а це, в свою чергу, безпосередньо вказує і на його стійкий бойовий дух, волю до перемоги.

Попри можливість залишитися живими й не зазнати грабунку та руйнувань з боку ворожого війська, наочне переконання в наявності «справжньої» української армії виконало стосовно населення куди вагомішу місію. Воно підтримало й укріпило в його помислах і серцях національну ідею, що у цей історичний момент полягала у збройній боротьбі за власну державність. З неспівмірним противником, яким була потужна московсько-комуністична імперія з її величезними ресурсами, ця боротьба була важкою, пов'язаною з великою кількістю жертв, лягала великим моральним і матеріальним тягарем на плечі широких народних мас. Звідси цілком закономірно у багатьох виникали сумніви, а чи доцільно вести цю боротьбу, чи має вона шанси на успіх, чи не марними будуть численні людські жертви. При цьому слід також зазначити, що до появи таких міркувань певним чином була причетною і потужна ворожа пропаганда [7, с. 302]. Підмітимо, що народна епічна традиція Яворівщини відобразила факт, що сумніви, чи варто сподіватися на успіх боротьби, були й у самих повстанців [23, с. 196—197]. І ось тепер ці сумніви розвіяно, а на їхнє місце прийшла віра й надія.

Водночас усе побачене й усвідомлене в психоемоційному плані супроводжується великою радістю. З одного боку вона виражається безпосередньо вербальним чином. У тексті про це говориться: «І так зраділи. І я так тут під вікном також зраділа. Ще, правда, була моя сестра, то вже там в кутку сиділа. Так ми зраділи, що то їде своя українська армія». Це останнє речення, на нашу думку, є одним з тих небагатьох, що несуть у собі найбільше ідейно-смислове й психоемоційне навантаження.

Поряд з вербальним чинником ця радість також простежується крізь призму схвильованого й напруженого емоційного стану оповідачки, що відобразився на уривчастому плині розповіді. Так промова-звернення повстанця, який повідомив, що вони Українська Повстанська Армія, з найбільшою імовірністю була суцільною, звучала безперервним текстом. Тим часом оповідачка передає її трьома, а фактично навіть чотирма окремими блоками, віддаленими один від одного. Це відбулося тому, що від основаного на радості хвилювання дівчинка-підліток не могла стриматися, щоб відразу не висловити свої власні і своїх близьких враження від побаченого й почутого, а також подати з приводу цього певні міркування.

Перший блок промови повстанця ми вже навели, тепер зацитуємо ще два інших, щоб мати можливість глибше їх проаналізувати. Отож через певний проміжок розповіді з вуст вояка звучить: «Ми волиняки, ми йдемо вас визволяти від більшовиків, щоб ви були в Україні, щоб ви були здорові». Третій блок подається як такий, що його оповідачка ще через хвилю пригадала і мусить тепер ще додати: «Ага, вони ще сказали: «Ідіть лягайте спати, спіть спокійно. Ви будете в Україні жити. Не бійтеся, ми свої, ми вас визволимо. Ми Українська Повстанська Ар-

мія». І вже на сам кінець слова повстанця подають не через пряму мову, а в контексті реакції на них сім'ї: «І ми так не лягали. Нам сказали, що йдіть лягайте і будьте спокійні — та де ляжемо».

Попри те, що промова упівця по суті передана через пряму мову і таким чином претендує на об'єктивне дослівне відтворення оригіналу з перших уст, коли проаналізувати її у наративному аспекті, побачимо у ній немало привнесеного від самої оповідачки. Фактично, вона скористалася прямою мовою передовсім як художнім прийомом для досягнення ефекту достовірності сказаного, а сам текст подала сконцентровано крізь призму власного його осмислення й оцінки. Ця промова попри свою інформативну функцію вражає експресивним акцентуванням й апологетикою понять «Українська Повстанська Армія», «визволення», «визволяти», «не боятися», «бути спокійним». І примітно, що для цього використаний художній засіб повторення, бо майже всі ці поняття зустрічаються у кожному з блоків промови.

Аби якомога повніше передати свій піднесено радісний емоційний стан і власне таким чином пошанування й уславлення українського війська, оповідачка майстерно використовує художній прийом протиставлення. Саме тому вона й обрала відповідну композицію розповіді, почавши її із вже згаданого прологу. Це протиставлення доволі об'ємне й кількаплanове. Передовсім різко контрастно протиставляються дві армії: московська й українська. Перша з них представлена у цілком негативному ракурсі — чужа, грізна, окупаційна, грабіжницька, готова плюндрувати й мордувати мирне населення. Друга, українська армія, навпаки подана лише у позитиві — своя, моральна й культурна, ідейно натхненна, сповнена бойового духу, готова до жертовної боротьби з переважаючим противником задля національного визволення й оборони народних мас.

Інше протиставлення — це протиставлення почуттів. На зміну тривозі, гнітючості, страху і навіть відчаю, приходить почуття безпечності, радощів, гордощів, надії і віри в історичну перспективу своєї нації. Водночас трансформація почуттів відбувається в оптимістичному напрямку — з негативних у позитивні, що також асоціативним чином сповнює оптимізмом й ідейно-смислове наповнення твору.

Далі вражає художнє вирішення, за допомогою якого оповідачка возвеличує й уславлює українське військо. Робить вона це не безпосередньо прямим текстом, а через об'єктивну констатацію побаченого, формально сторонній опис, що у свою чергу має запевнити його правдивість. Проте у цьому описі виразно вбачається певна гіперболізація, з одного боку — у змалюванні озброєння й технічного стану війська, а з іншого — у поданні його чисельного складу. Уважний аналіз показує нам, що у цей опис оповідачка, попри реальний фактаж, вклала свої набуті з різних джерел, у тому числі літератури, фільмів, знання й уявлення про тогочасну справжню модерну армію.

Ось як зі слів оповідачки виглядало українське військо: «Ті перші були кіннотники, кіннота була. Дальше їхали машини. І на конях були, і машини їхали, і якась та техніка, ті канони чи як то називали — то всьо їхало». Відразу кидається у вічі, що увага акцентується на наявності модерних транспортних засобів — автомобілів, і на важкому озброєнні — гарматах, і водночас зовсім відсутні вояки, що рухаються пішки, й не згадується легкої стрілецької зброї.

Для утвердження технічності й модерності української армії також служить така ось деталь із розповіді: «Направляючий став з тою палкою і направляв, а ті їхали, їхали і їхали». На нашу думку, цей образ регулювальника більшою мірою запозичений оповідачкою із численних радянських фільмів про німецько-московську війну, ніж узятий з реальності.

Розповідь про оцей дійсно реальний рейд волинського загону УПА через Яворівщину у серпні 1944 р. ми зафіксували й у кількох інших селах. Майже у всіх них про автомобілі і гармати не згадується нічого, а йдеться лише про піхоту і верхівців. Ось як, наприклад, це зазначено у розповіді із села Новосілки: «Там сотні переходили з Волині в Карпати. Видно, що люди такі були помучені, бо йшли зі зброєю, зі всім. Навіть ще австрійські карабіни бачивім в них. Іде з австрійським карабіном, і той карабін в добрім стані. Я в зброї розбирався добре, я ті карабіни знав. [...] Навіть хліб вони міняли на свіжіший. Бо з Волині ішли, то всьо пішком, рюкзаки, мішки — то всьо було набито»[4]. Цікаво, що тут оповідач, на противагу респондентці з Бунова, підмічає навпаки застаріле стрілецьке озброєння повстанців — що, очевидно, відповідає історичній правді — австрійські карабіни з часів Першої світової війни. Між іншим, ця

[4] Записав Є. Луньо 23.02.2005 р. у м. Новояворівськ Яворівського р-ну від Переходеня Степана, 1930 р. н.

деталь також по-особливому уславлює й героїзує українську армію. Мовляв, наші вояки були настільки високоідейними, міцними духом і хоробрими, що без вагань ішли на значно краще озброєного ворога. Про піший і кінний рейд цього відділу вказується і в тексті із села Оселя: «Я пам'ятаю, але тілько не знаю, в якім то було році, як ті справжні партизани, та партизанська армія УПА їхала в Карпати. Вони йшли ту з Віжомлі через наше село, через Дернаки. То вони їхали, прощалися з нами. Через Бунів потім йшли. Їх багато було, ціла колона така йшла, були на конях, і так ішли. Добиралися десь до Польщі до границі, а потім не знаю, де вони там ішли»[5]. І лише в одній з розповідей вказано, що волинські повстанці мали й автотранспорт: «То тоди якраз тудиль їхали ті партизани файні з Волині, волиняки їхали. Вони мали машини, мали сильнішу зброю. В Яворові вони міст зірвали, половину того мосту, де той Ян був»[6]. Цей останній випадок ми схильні вважати таким же художнім вимислом, як і у тексті, що його аналізуємо.

Ще масштабніше оповідачка вдається до художнього перебільшення, подаючи кількісний склад згаданого українського війська. І робить вона це, знову ж таки, у доволі простий традиційний спосіб — спочатку лише стверджує, що військо проїздило попри їхню хату усю ніч. «Як почали смерком їхати, ще завидна, і ми так стояли, так маємо одне вікно на подвір'я, а те вікно якраз до дороги, і вони їдуть просто нашого вікна. [...] Так їхали ціліську ніч, що вже день був білий, вже надворі сонце світало, як кінчився той хвіст і поїхали».

Як бачимо, тут немає якихось числових параметрів, і в художньому плані це цілком оправдано. Адже для дівчинки-підлітка у цій ситуації навіть приблизно визначити число вояків було б надто неправдоподібно. Тим часом використання традиційної, притаманної казкам формули передавання кількості крізь призму очевидного часового проміжку видається цілком імовірним. Водночас цей художній прийом для реципієнта є певним творчим співактом, візуальний образ він для себе розкодовує у числовий формат. Звичайна логіка підказує, що рахунок міг сягати два-три десятки тисяч.

Виходячи з ідейної сутності твору, оповідачці не так розходилося визначити точну кількість вояків, як довести, що їх було настільки багато, щоб були усі підстави називати їх справжньою армією, яка здатна нарівні воювати із армією ворога.

Крім зазначеного у тексті бачимо ще й інші художні прийоми окреслити велике, «армійське» число повстанців. Це і доволі часте, навіть з потрійним повтором, вживання слова «їхали». Знову ж таки у сприйнятті матері оповідачки українська армія така чисельна й могутня, що навіть може розпочати третю світову війну. «Мама кажуть: «Та третя війна ся починає. Та буде вже третя світова війна». У свою чергу сусіди надмірно велику кількість повстанського війська виражають через здивування і навіть недовіру: «Та де українська армія, та де тілько».

Про явне перебільшення у представленій розповіді кількості війська говорять нам звичайні логічні міркування. Найперше твердженням оповідачки суперечать вимоги військової, а ще й до того партизанської тактики рейдування по окупованих ворогом теренах. Адже велике скупчення живої сили й техніки ускладнює дотримання конспірації й маскування, утруднює продовольче, технічне, медико-санітарне забезпечення. А звідси побільшена небезпека бути оточеним переважаючими силами противника й розгромленим. Про те, що українські повстанці рейдували головним чином силами однієї, рідше двох чи трьох сотень, говорять нам матеріали і наукові дослідження тактики УПА [19, с. 343—348; 17, с. 214—220]. І саме про таку кількість цього конкретного волинського загону — одна-дві сотні — підтверджують й вже цитовані тексти повстанського епосу Яворівщини, хоча при цьому і не говорять про конкретні числа, а традиційно через візуальні параметри.

Як бачимо з тексту, згодом оповідачка і сама усвідомила, чи може відчула підсвідомо, що окреслене нею в емоційному афекті таке велике число цього повстанського загону є все-таки аж надто перебільшене, не співвідноситься ні з логікою, ні з історичними реаліями. Проте вона не хоче у цьому відверто зізнаватися, цього «не дозволяє» їй глибоко вкорінений в усьому її єстві пієтет перед УПА, а постійно, упродовж років шукає цьому якихось логічних, опертих на реальний фактаж підтверджень. І ось, коли вже Україна у 1991 р. відновила свою державність,

[5] Записав Є. Луньо 9. 03.2011 р. у с. Оселя Яворівського р-ну від Каспришина Івана, 1935 р. н.

[6] Записав Є. Луньо 2.11.2011 р. у с. Черчик Яворівського р-ну від Воловецького Антона, 1933 р. н.

оповідачка знаходить потрібні їй переконливі відомості. «Аж потім я тут якісь книжки мала, то я читала, що вони мали на Волині підпільну трикотажну фабрику, де виготовляли мундири, мали підпільну військову техніку, то ще мали, де виготовляти зброю. Що стільки то тисяч їх їхало».

Слід також зазначити, що певну роль у стимулюванні й утвердженні гіперболізації загону повстанців також відіграв стереотипний героїчний образ Волині. До його формування значимо прислужилася на той час відома у Галичині в масовому побутуванні повстанська пісня «Гей на півночі на Волині» [18, с. 22—23]. З одного боку, цей образ виводиться із історичних реалій — це край, де виникла Українська Повстанська Армія і на перших порах великими силами доволі успішно оперувала як проти німецьких нацистів, так і проти московських партизанів і радянської армії. Та, водночас, можливо навіть в значній мірі, це романтичний, уславлений геройством УПА український край. Він хоча і наш рідний, проте у фольклорній рецепції далекий, що не можливо його бачити на власні очі. А отож у фольклорній уяві там цілком правдоподібно створилися й діяли аж такі відповідні до народних бажань і мрій численні й могутні військові загони.

Далі за якийсь час у селі дізнаються, що десь там у Карпатах між цим повстанським загоном і московськими партизанами розпочався бій. Із реакції селян на цю звістку бачимо, як мирне населення надзвичайно вболіває за своє військо. Розуміє, що бій нерівний, що ворог переважає і живою силою, і озброєнням, і тому наслідки бою можуть бути трагічними. Та водночас люди усвідомлюють, подивляють і захоплюються завзяттям і жертовністю, з яким наші вояки вступили у бій. З одного боку, вважають їх славними героями, якими поправу слід гордитися, а з іншого боку — дуже переживають, аби хлопці не загинули, аби щасливо вийшли з бою живими. І при цьому селяни вдаються до єдиного можливого у цій ситуації способу допомогти рідному війську — усією громадою клякають на землю й щиро моляться до Бога за перемогу у бою й щасливу долю вояків-героїв. «І ми так во півкілометра ішли гет во до Дуська і так дальше на гостинець, там якийсь пам'ятник тепер стоїть, то є найвище місце, і ми дивилися, як там рвалися в небі ті снаряди. Ми всі люди, там нас було багато, може з двайцять чоловік, ми всі клякли, молилися. Думаю, Боже, щоб допоміг Бог, щоб вони дістали перемогу». Ця їхня молитва — це не лише словесні прохання. Не менш значимою є й невербальна складова мотиви; ота глибока віра й надія на Божу справедливість і ласку, а також сконденсована у словах могутня духовна енергія, що їх через посередництво Господа передається воякам.

Слід зазначити, що народно-філософський постулат, виражений приповідкою «Молитва залізо ломить» у повстанському епосі зустрічається досить часто. Народ вправно володів цією потужною духовною зброєю, застосовуючи її у різних формах і обставинах. Так серед в'язнів радянських тюрем побутували спеціальні молитви до Матері Божої, до Ісуса Христа, щоб допомогли витримати тортури й не заломатися [23, с. 117]. Маємо епічні розповіді про те, що саме завдяки постійним молитвам батьків сини поверталися живими з фронту. У народному розумінні молитва навіть могла врятувати московського прислужника від справедливої повстанської кари. В екстремальних умовах молитва інколи могла використовуватися навіть разом з прокльонами. Ось як емоційно й колоритно про це йдеться в одному з народних оповідань: «Дуже тяжко нам було то перечекати, як москалі викрили яку криївку, і там йшов бій. Як іно їдут які машини з солдатами через село — зара всі люди в тривозі, не дай Бог, може де який сексот пришлідив кого, і тепер їх будут брати. Вже чекаємо, вже ся серце б'є. А як вже стало чути стріли — то вже не можеш собі місця знайти. Самому не можна було то витримати, то ми ся сходили до когось. Вкупі той страх і тривогу легше перебути. Слухаємо — москалі гаратают густо страшне, дают серії тра-та-та-та, тра-та-та-та, а партизани рідше, іно бавх, бавх, бавх, бо не мают так амуниції. Старші жінки клякают і зі сльозами ся зачинают молити. На голос молятся і до Матінки Божої, і до Ісуса Милосердного, і до всіх святих. «Та Матіночко Божа, та Ісусику милий, та спаси і сохрани тих наших дітей, та відверніт від них кулі, та дайте їм щасливо вийти з тої біди, та змилуйтеся над нами, та лишіт їх при життю!». Так зносят руки і ся молят, благают. А ми, молоді, то знов з тої злости кляли москалів. «Та аби їм руки покрутило, щоби не могли стріляти. Та аби їм ноги покрутило. Та щоби їх зашліпило, щоби вони не могли ні видіти, ні чути, та щоби їх там всіх побили».

Старі ся так молят, а ми так кленем.

А як вже стріли перестали і всьо втихло, то всьо йно тая тривога є далі. Бо не знати, чи вирвався хто, чи ся постріляли хлопці, чи може кого живим взяли. І так чекаєм, чи будут брати москалі зі села фіру, бо вони самі їхали машинами, а побитих хлопців фіром везли через село — на, най ся люди дивлят. А як точно знали, шо котрой партизан з нашого села, то го кинули коло сільради чи де — на маєте, дивіться, так з кождим буде»[7].

У цій розповіді, серед іншого, вражає, як люди фактично на підсвідомому рівні мобілізували воєдино усі свої духовні ресурси, навіть такі, що за логікою є несумісними, у відстоюванні своєї правди.

Як бачимо з тексту, оповідачка спочатку не хоче нічого говорити про наслідки як цього конкретного, так і подальших боїв — долю зазначеного повстанського загону волинян. Вказує, що про це їй було невідомо: «І так наша повстанська армія там воювала, але правди ми не знали. Я не пам'ятаю, чи вже тоді радіо було, чи не було ще того радіа. Но і в газеті також правди не писали». Така позиція оповідачки, на нашу думку, є не випадковою. Вона не стільки відображає дійсність, скільки випливає із небажання визнати реальний стан справ — у збройній боротьбі УПА зазнала поразки. І в особливий спосіб, як на свідомому, так і на підсвідомому рівні вона не визнає московсько-комуністичної пропаганди про безславний кінець українських вояків і про крах національних устремлінь побудувати власну самостійну державу.

Та все ж такий стан підсвідомо зумисної невідомості стосовно долі оцього волинського загону повстанців, а, по суті, усієї УПА, у душі і свідомості оповідачки не міг тривати безконечно. Таки треба було погодитися з історичною правдою і таки визнати доконаний факт. І вона це робить. Та що особливо важливо, робить це в ідейно-художньому плані просто-таки блискуче.

Минуло десять років, оповідачка вже заміжня жінка, і ось стається так, що її чоловік їде у відрядження в Карпати у містечко Східницю за деревиною. І вона йому дає завдання розпитати там у старших людей, що сталося з повстанцями, котрі через їхнє село рейдували у Карпати. Хоча оповідачка прямо не зізнається, але фактично її цікавить, як вони загинули, бо такий у її уяві великий загін не міг зникнути безслідно, без бою розбігтися і поховатися поміж хати. Вона впевнена, що кінець українського війська мусів бути не лише трагічним, але й героїчним і славним. Та й не даремно відголоси важкого бою, що його селяни Бунова чули зі сторони Карпат, вони пов'язували саме з загоном волинян.

І дійсно, сподівання оповідачки, її концептуальне сприйняття й осмислення бойової історії УПА, а в ширшому розумінні — усієї тогочасної збройної боротьби українців за власну державність повністю підтверджує епічна традиція з околиць містечка Східниця. Там місцеві мешканці розповіли, що у їхньому терені у боях з московською армією був повністю розбитий великий загін українських повстанців. Цей номінально привезений з Карпат, а фактично скомпонований оповідачкою переказ надзвичайно вражає своєю ідейно-художньою довершеністю. Що ж до поразки УПА, то тут маємо лише суху констатацію відповідно до історичної правди. В основі ж тексту лежить найвищої міри пієтет стосовно українського воящтва, пафосне уславлення його особливих бойових і моральних якостей, його героїчного подвигу.

Найперше наші повстанці змальовані як непереможні й нездоланні. У відкритому рівному бою вони вщент розгромили і гнали із своєї землі московських червоних партизанів. «Я Вам не можу переказати, я Вам не можу передати, яка то була героїчна боротьба українських повстанців, як вони героїчно боролись. Як вони гнали москаля, і гнали, і гнали. І тільки трупи москаль лишав, і потім вони під'їжджали іно ті трупи забирали десь на поїзд та й вивозили. Таку перемогу вони мали, так героїчно боролися. Я не пам'ятаю, скільки то днів було такої завзятої боротьби».

У цій яскравій епічній картині кидається у вічі майстерне використання прийому протиставлення своїх і чужих через цілковиту відсутність загиблих в одних і велику кількість трупів у других. Тут хоча й не виражене вербально, але в ідейному плані асоціативно присутнє характерне для традиційного героїчного епосу художньо-смислове кліше — своїх вояків не бере ворожа зброя. Дослідники героїчної прози попередніх віків неодноразово звертали увагу на народні розповіді про те, як княжих дружинників, козаків, гайдамаків, опришків не брали стріли, мечі, шаблі, чи кулі ворогах [15, с. 156; 21, с. 126, 138, 157, 175]. Зазначимо, що доволі часто це кліше ми зустрічали

[7] Записав Є. Луньо 24.10..2005 р. у с. Наконечне Друге Яворівського р-ну від Меньок Марії, 1927 р. н.

й у змалюванні героїв повстанського епосу. Проте варто підмітити, що коли у минулому це в розумінні народу досягалося завдяки якимсь магічним предметам, чарам, закляттям, то в останні часи сприймається як Господня опіка й охорона внаслідок численних молитов й щирої любові та інших позитивних почуттів до своїх оборонців від широких народних мас.

Що ж до поразки, то у розумінні оповідача вона вмотивована історично, закономірно випливає із тогочасних об'єктивних обставин — багатократної переваги противника у живій силі й техніці. На допомогу московським партизанам прийшла велика кількість регулярної армії, взяли наше військо в оточення. У такій ситуації докоряти за поразку оповідачеві навіть на думку не спадає, бо це було б і аморально, і безглуздо. Навіть якби при цьому повстанці здалися у полон, вони не заслуговували б найменшого осуду.

Та все ж у цьому вставному карпатському переказі українські вояки, незважаючи на цілковитий розгром, представлені передовсім як герої. При цьому їхній героїзм має доволі об'ємну й кількаплanову наповненість. Найперше, згідно з фольклорною ціннісно-понятійною шкалою, вони вже апріорі герої тому, що задля захисту рідної землі і народу без жодних вагань вступили у бій з переважаючими силами ворога. По-друге у цьому бою проявляли чудеса стійкості, хоробрості й звитяжності. І, по-третє, це вже апогей героїзму, що бились всі вони до загину, ніхто не здався в полон: «І так вони бились до останньої кулі. І так героїчно вони билися, що ніхто не здався живим. Що нікого вони живого не взяли в руки. Ніхто не здався живий. Бо знав, що піде на муки все одно. Загине — то загине за свою Україну».

Для художнього вираження найвищого пієтету перед героїзмом повстанців оповідачка вживає усталеного вислову «до останньої кулі». В арсеналі української фольклорної естетики це поетичне кліше пройшло тривалий розвиток. Як синонімічна трансформація з часу появи вогнепальної зброї попередніх «до останнього подиху», «до останньої каплі крові» воно віддавна вживається для суперлятивного означення бойового чину, вояцьких якостей. Не зважаючи на його поширеність і традиційність, це кліше в аналізованому тексті не є банально-формальним, а гостро проймає свідомість і психіку, бо ж йдеться про сокровенно-екстремальні моменти людського буття, про найвищу світоглядно-ціннісну сутність людини у проекції на життя — смерть — безсмертя.

Водночас слід вказати, що тут цей сталий поетичний вираз вирізняється новаторським, значно ширшим ідейно-художнім навантаженням. Якщо у попередні епохи він позначав індивідуальний героїзм — одного чи принаймні кількох вояків, то тепер стосується усіх без винятку повстанців. Отож у сприйнятті оповідачки йдеться про масовий героїзм цілого волинського загону, за її словами — армії. А звідси внаслідок художнього узагальнення й типізації закономірно виникає такий необхідний і цінний для формування суспільної свідомості масовий стереотип славної і героїчної Української Повстанської Армії.

Поряд із поетичним кліше «до останньої кулі» в одному смисловому полі асоціативно перебуває ще одне генетично споріднене кліше «остання куля для себе». Спочатку безпосередньо у вербальній формі оповідачка його не називає, можливо, з релігійних міркувань не хоче відкрито говорити про самогубство, але контекстуально підводить до нього кількаразовим наголошенням, що ніхто не здався живим, нікого живим не взяли. Та на кінець вона все ж виголошує прямим текстом: «...І ніхто з лісу живий не вийшов, і ніхто не клякав перед ними, і ніхто живим не здавався. Останню кулю тримав для себе, щоб не здатися живим. Так героїчно стільки тисяч армії там тоді загинуло».

Цей останній сталий вираз доволі часто вживається в повстанському епосі, оскільки є органічною художньою реакцією на доволі поширене у повстанській збройній боротьбі явище, коли у безвихідному становищі вояки не здаються, не просять пощади, а самі себе стріляють. І це явище оповідна традиція використовує як ще один особливо ефективний, бо ж опертий на найвищу ціну — самопожертву власним життям, чинник возвеличення й уславлення Української Повстанської Армії. Відмовившись здатися, повстанці констатують перед ворогом свою моральну й ідейну вищість, демонструють свою до нього зневагу. А найважливіше — цим вони в особливо ефектний для художнього сприйняття спосіб утверджують свій бойовий героїзм у його кульмінаційному вираженні, і таким чином увіковічнюють як ідейно-світоглядну цінність для майбутніх поколінь.

Глорифікація рідної армії в особливий спосіб продовжується і після загибелі усіх вояків. Чутлива жіноча натура оповідачки розгортає перед слухачем досить експресивну картину осквернення тіл полеглих повстанців. У шкалі культурних цінностей цивілізованих народів полеглі з честю вояки заслуговують на належний похорон, навіть якщо вони й з армії противника. Від росіян українські повстанці такого не дочекалися, а навпаки зазнали глуму. Їх мертвих, а декого ще й напівживого бульдозерами згортали у ями і рови. Це, знову ж таки, дає надзвичайно промовисту різко протилежну характеристику одним і другим. Стосовно повстанців це ще одне підкреслення їхньої жертовності. Вони ідуть на війну з диким ворогом, знаючи, що можуть не мати могил, що можуть не бути не те що по-християнськи, а навіть по-людськи похоронені.

У героїчному ліро-епосі й епосі мотиви вояцького похорону й вояцької могили є доволі поширеними. Це йде від архетипу культу предків, культу воїнів. Тут вбачається відголос первісних вірувань, що належно, з дотриманням усіх відповідних обрядів, похоронена людина не піде у небуття, а відродиться для наступного життя. Яскраве розгортання цих мотивів простежується у тематичному циклі народних пісень про загибель Євгена Коновальця, коли народ просить рідну землю не бути гордою і прийняти із чужини тіло вождя [12; 13]. Повстанців же це характеризує позитивно в тому плані, що ще в одному ракурсі підкреслює їхню вояцьку доблесть і геройську жертовність. Та основна, найважливіша художня функція цього опису — це не просто розчулити, а в особливий спосіб оцю шану й пам'ять, яку викликає культ вояцьких могил, трансформувати в епічну форму і перемістити їх просто у фольклорну свідомість й закріпити у фольклорній пам'яті. Там окупант бульдозером вже не заїде.

Водночас ця картина демонструє нам справжнє хиже й дикунське нутро окупанта. Це фактично продовження, ще одна з великої кількості подібних за суттю образних реалій поневолення, що їх змалював український фольклор. Це відповідь на риторичне банальне запитання московських займанців, що побутує як народна паремія: «Но почему ви нас так нє любітє, вєдь ми же вас освободілі?» [8]. (Ну чому ви нас так не любите, адже ми вас визволили. — з рос. Є. Л.).

У цьому художньо перебільшеному уславленому й героїзованому ідеалізованому описі представлено військо не стільки, яким воно було в реальності, скільки таким, яким оповідачка його хотіла бачити й уявляла. Підґрунтя цих художніх трансформацій лежить у не одній, а кількох площинах. Найперше «зробив» своє отой афектний спалах позитивних емоцій, викликаний неочікуваною появою саме своєї армії — створеної захищати й визволяти, а не чужої, що прийшла нищити й мордувати. Друга площина теж лежить у тодішньому конкретному моменті — усвідомлення дівчинкою-підлітком того, що всенародна національно-визвольна боротьба може бути успішною лише при наявності своєї справжньої сучасної армії. І, нарешті, третя площина вже виводиться із пізнішого тривалого часу, коли, згідно з епічною традицією, майже усі українські повстанці героїчно загинули у кровопролитних боях з переважаючим ворогом. В осмисленні оповідачки чинити такий стійний і тривалий опір — на це була спроможна тільки справжня армія, з її найкращими як ідейними і моральними, так і матеріально-технічними якостями. А те, що упівці не здавались, а свідомо ішли на смерть, беззаперечно засвідчує їхній героїзм і славу.

В аналізованому народному оповіданні апологетика й ідеалізація Української Повстанської Армії відбувалася також у ракурсі реакції на масову інтенсивну московсько-комуністичну пропаганду. На противагу її облудним твердженням, що українські повстанці це «буржуазні націоналісти», «бандити», «грабіжники» тощо, народна епічна традиція виробила історично правдивий й художньо вивершений образ УПА як славної героїчної і безсмертної армії.

Таким чином українські повстанці свою фізичну поразку трансформують у моральну й духовну перемогу. Це також і їхня світоглядно-ціннісна перемога, оскільки із пари постулатів «життя у неволі — смерть за свободу» обирають останній як вищу гуманістичну істину, сповнену перспективи непроминального онтологічного буття. І, насамкінець, це також перемога ідейно-політична, адже, за твердженням Юрія Липи, справжність, нездоланність ідей визначається тим, наскільки люди готові платити за них найвищою монетою — кров'ю, тобто життям [9, с. 31].

[8] Фольклорні записи політичної сатири Євгена Луня.

Основна, визначальна сутність цієї перемоги повстанців у ракурсі народної філософії полягає в тому, що вони через акт героїчної смерті від життя дочасного фізичного перейшли у вічне духовне життя епічної традиції. Тепер вони повсякчас зі славою перебуватимуть у світлій пам'яті народу.

Поряд з усім іншим в аналізованому народному тексті не можна не захоплюватись так барвисто й об'ємно виведеними оповідачами. Найперше, звісно, це фольклорний автопортрет-доля самої нашої респондентки — вельмишановної Стефанії Писик. Те, наскільки пристрасно її фольклорна свідомість і пам'ять заангажована повстанською тематикою як від дитинства, так і до поважної старості, є цінним фактичним матеріалом для розгадки таємниць і розкриття особливостей функціонування новітнього усно-словесного процесу.

Фольклорна творчість за своєю природою колективна, тому-то на вираження ідейно-художнього змісту твору закономірно органічно співпрацюють кілька народних авторів. Образи карпатських оповідачів наша оповідачка, з одного боку, подає як своїх духовних двійників — ідейно-політичних однодумців. Бо в її розумінні, чистому і природному, по-іншому сприймати героїку УПА просто неможливо. Та, водночас, у своїх таких судженнях вона відображає історичну правду. Адже мільйони українців саме у такому ракурсі і таким чином бачать і осмислюють національно-визвольну боротьбу під проводом ОУН і УПА.

Далі, на підтвердження героїчних діянь українських повстанців у Карпатах, а, фактично, — на підсилення достовірності своєї про це розповіді, також майстерно залучено розповідь ще однієї особи — повстанця із свого села, що особисто воював у Карпатах.

Ось які вони — сьогоднішні носії епічної традиції, сучасні своїм духом кобзарі і лірники — гідні і величні у своїй багатій духовній культурі, високій національній свідомості, з активною життєвою позицією й невтомною плідною фольклорною діяльністю. Який гарний приклад для теперішніх державних і наукових мужів бути громадянином, українцем, особистістю.

На прикладі представленого тексту усної словесності виразно бачимо, що у народному середовищі Українська Повстанська Армія як об'єкт епічної творчості функціонує перманентно й активно. Фольклорний процес змальовує і осмислює її як від часу виникнення й бойової діяльності — й аж до сьогодення.

Це все у свою чергу переконливо доводить, що ота національна ідея, що її сформувала ОУН і героїчно та жертовно втілювала у життя — Українська Повстанська Армія й усе збройне підпілля, з гідністю перейшла випробування кров'ю й довела свою істинність й історичну перспективність. Тому-то вона й надалі залишається у формі героїчної епічної традиції у помислах і серцях народу.

ДОДАТОК

Текст

«Так ми зраділи, що то їде своя українська армія»

Це було після війни. Не пам'ятаю, який то був місяць, іно було тепло. Дижурний села Бунова пройшов з бубном по селу і сповістив всіх людей, щоб всі йшли до читальні на збори, бо приїхало начальство з району і мають дуже важливу справу до людей. І так ішов бубнив. Я так вибігла на дорогу, і він сказав сказати мамі. І так всі люди пішли. Пішли вони до читальні, бо читальня, то як би тепер клуб. Її, ту читальню, перед війною тільки посвячували, я пам'ятаю водосвятія.

Там був з району і говорив всім людям, як та читальня повна була народу. «Якщо ви будете переховувати бандерів і їх годувати, так ми спровадимо військо, техніку, перестріляємо вас всіх винних і невинних, а село спалимо. Знищимо Бунів з лиця землі. Що вже більше Бунів не буде існувати на землі».

І від того часу я не пам'ятаю точно, чи то пройшов тиждень, чи може два тижні, над вечером смеркається — гуркіт такий в небі чути, як літаки, як щось як машини. Но а ми вже в війну привикли до гуркоту того. Та дивимося, за рогом, то недалеко від нас, може на сто метрів нам було видно, дальше нам не було видно, там був низ, і то заступало, дивимося — їде військо. Я кажу: «Мамо, та їде військо. Та їде військо зі Сходу. — Хто їде? — Москаль». Так як обіцяли обступити, перестріляти і спалити — так і їдуть.

І так та колона їде, а ми повтікали до хати, замкнулися на дручок навіть обидві з мамою, нікого більше не було. То смеркалося, ше було троха видно. І перші на конях їдуть і до наших воріт.

Прив'язали коні до воріт і входять до хати. Йой, я думаю, може я сховаюся під ліжко. Але подумала, як я залізу під ліжко, а буде хата горіти, і ліжко, і я під ліжком. Може я втечу до кухні — через вікно і на другу сторону втечу.

Тут підходять до хати і просять, а якраз ще видно ся на дворі: «Йой, господиня, вийдіть. — Чи «господиню» чи «госпосю», якось в такому дусі, — та вийдіть до нас, та вийдіть до нас». А мама: «Шо вам треба? Шо ви хочете? Ми нікуди не виходим». — «Та вийдіть, ми вас хочем попитати. Та вийдіть, та не бійтеся нас». А я кричу: «А ви нас хочете розстріляти». — «Та ні, ми вас не будемо стріляти, вийдіть до нас, вийдіть. Ми тільки хочемо щось запитати». І так просять ласкаво. І тато вийшли з мамою. А я так заглядаю, думаю, може вже будуть їх стріляти чи шо.

«Скажіть, куди веде дорога на Мостиська?» Бо там в Бунові одна дорога веде до Мостиська, а друга веде в тупик, там ще є двайцять господарів, і всьо. І тих дві дороги так все змилювали. Та карта військова, видно, була недобре зроблена, бо так все і німці вступали так і питали, так і москалі, і поляки — то всі коло нас не знали, чи на ту дорогу їхати, чи на ту. Щось було в війну таке їм виготовлене не дуже ясно. Та й наші вийшли і тут розказують. А я так заглядаю через вікно, там в щілину так заглядаю, слухаю. Та вони просять дорогу їм показати, то всьо їм розказати. І мама з татом їм показують, розказують, де їм переїхати. Та хутірок Діброву і там, як той ставок є, зразу робити поворот наліво, і є сокільський ліс. І від Соколі дуже близько є Мостиська.

Но а мама ще мала коло себе такий клунок, що ми такий мали одяг до церкви легенький. А може він, бідний, подумав, що ще якісь харчі або шо. Каже: «Жіночко, а що то в Вас під пахою?». Мама: «Та знаєте, то я маю такі лахи до церкви, бо нас ту грабують, і ми так ховаємося з тими лахами, щоб ми мали в чім до церкви зайти». — «Ми не грабіжники, ми Українська Повстанська Армія. Ми волиняки. Чули про Волинь?» Мама говорить: «Чула, чула. Я за Австрії кінчала аж чотири класи». А колись чотири класи за Австрії, то то була як восьмирічна-дев'ятирічна освіта. Вони знали всі держави і столиці. І весь церковний молитовник напам'ять, всі антифони до кожного свята. І то всьо так за Австрії вчили. Подумати, як Австрія вчила, і поляки вчили, а як тепер вчать, що тепер роблять з нашими дітьми. І мама каже: «Я чула, чула». — «Ми волиняки, ми йдемо вас визволяти від більшовиків, щоб ви були в Україні, щоб ви були здорові».

Но і так в тій мінуті мама не мали шо винести і їм дати, може хліба не було, не знаю. І так зраділи. І я так тут під вікном також зраділа. Ще, правда, була моя сестра, то вже там в кутку сиділа. Так ми зраділи, що то їде своя українська армія. Ті перші були кіннотники, кіннота була. Дальше їхали машини. І на конях були, і машини їхали, і якась та техніка, ті канони чи як то називали — то всьо їхало. І як почали смерком їхати, ще завидна, і ми так стояли, так маємо одне вікно на подвір'я, а те вікно якраз до дороги, і вони їдуть просто нашого вікна. Так та дорога і теперка є. Там ще хатина та стара стоїть. І так просто нашого вікна вони їдуть. І я так стала при вікні і так дивлюся, так дивлюся. Ага, вони ше сказали: «Ідіть лягайте спати, спіть спокійно. Ви будете в Україні жити. Не бійтеся, ми свої, ми вас визволимо. Ми Українська Повстанська Армія». І мама з татом їм ще побажали доброї дороги і все, і ті кіннотники пішли. Направляючий став з тою палкою направляв, а то їхали, і їхали, і їхали.

І ми так не лягали. Нам сказали, що ідіть лягайте і будьте спокійні — та де ляжемо. Мама кажуть: «Та третя війна ся починає. Та буде вже третя світова війна».

Так їхали цілісіньку ніч, що вже день був білий, вже надворі сонце світало, як кінчився той хвіст і поїхали. Но не дальше, як в сокільський ліс заїхали вони. Мусіли десь зупинитися.

А зара зранку вже люди з того кінця всі поприбігали до нас питати, що то за войско їхало, куди то москалі поїхали. Мама говорить: «Та не москалі, та то українська армія поїхала». — «Та де українська армія, та де тілько». Я сама всі ті роки донедавна, я весь час думала, де вони взяли стільки зброї, де вони взяли стільки мундирів, де вони взяли стільки війська. Всі ті роки. То був сорок п'ятий рік — по дев'яностий рік до України. Аж потім я тут якісь книжки мала, то я читала, що вони мали на Волині підпільну трикотажну фабрику, де виготовляли мундири, мали підпільну військову техніку, то ще мали, де виготовляли зброю. Що стільки то тисяч їх їхало. І тут люди прибігали, питалися, бо казали, що вони чули гуркіт, але всі боялися вийти до того війська. Бо ніхто не знав. Зі Сходу хто йде? — мос-

каль їде зі Сходу. Якби звітий — думали би, може поляки, може німці, а звітий, то тільки москаль. І так люди ішли, і так потім питалися.

Через якийсь там день хтось дав звідтам знати, що там їх десь в Карпатах перестріли, чи то тоді ще була та партизанка під проводом Ковпака, чи то якась інша, що там їх перестріли. І там зав'язався дуже великий бій. І ми так во півкілометра ішли гет во до Дуська і так дальше на гостинець, там якийсь пам'ятник тепер стоїть, то є найвище місце, і ми дивилися, як там рвалися в небі ті снаряди. Ми, всі люди, там нас було багато, може з двайцять чоловік, ми всі клякли, молилися. Думаю, Боже, щоб допоміг Бог, щоб вони дістали перемогу.

І так наша повстанська армія там воювала, але правди ми не знали. Я не пам'ятаю, чи вже тоді радіо було, чи не було ще того радія. Но і в газеті також правди не писали.

Аж у п'ятдесять четвертому році мій чоловік їхав в Східницю за деревом. І я говорю йому — та й йому наказую, так йому клепчу: «Щоб ти не забув, тільки там приїдеш в Східницю, зупиніть машину, — вони машиною їхали за деревом, — зупиніть машину, і питайся старих хлопів, старих чоловіків про ту боротьбу Української Повстанської Армії». Бо їх їхало багато тисяч, то ціліську ніч їхало без перерви, беззупинно.

Вони як під'їхали боком до лісу, а в лісі якраз були старі хлопи, на місці. І він підійшов до одного дядька, там поздоровкався, і питаєся: «Розкажіть, яка тут була боротьба тоді українських повстанців». А він говорить: «А Ви як знаєте?». — «Та бо я є з такого села, шо там ми також мали своїх повстанців і ми до вас дали на ту боротьбу. — Він вже сказав, ніби він є з Бунова. — Во через наше село їхали, я бачив ту армію, і я хочу знати». А він, той чоловік, говорить: «Я Вам не можу переказати, я Вам не можу передати, яка то була героїчна боротьба українських повстанців, як вони героїчно боролися. Як вони гнали москаля, і гнали, і гнали. І тільки трупи москаль лишав, і потім вони під'їжджали іно ті трупи забирали десь на поїзд та й вивозили. Таку перемогу вони мали, так героїчно боролися. Я не пам'ятаю, скільки то днів було такої завзятої боротьби. Аж потім на допомогу тим партизанам руским прийшла велика частина армії із бойовою технікою, ліс обступили, повністю обкружили ліс. І техніка бойова, і сили є, і всьо є — і давай наших громити. А наші бідні повстанці вже вибивалися з останніх сил — ні допомоги, ні ніякого порятунку, ні зброї, ні армії, нічим не мають допомоги. Ніхто до них не приступить.

І так вони билися до останньої кулі. І так героїчно вони билися, що ніхто не здався живим. Що нікого вони живого не взяли в руки. Ніхто не здався живий. Бо знав, що піде на муки все одно. Загине — то загине за свою Україну.

І аж пізніше вже та боротьба завзята пересталася, тоді люди прийшли там подивитися. Боже милий, — каже, — як їх там лежало — як тих мурашок, як тої травички. На купах були, і так були. І під'їхали крани, бульдозери, і давай довкола лісу рити ями, такі ті канави рили там в тій Східниці. Давай там рити ті канави, і то всьо згортати. — То їх було кілька тих хлопів, то вони розказували і плакали. Каже, — ми йшли, то ще деякі стогнали. Ще деякі стогнали, кликали: «Мамо», — ті з наших повстанців. А ті вже згортали і живих, і мертвих, і поранених — і всьо згортали в ті ями. Тоді в нас співали пісню: «Як ви умирали, вам дзвони не грали».

І там як ті старі то всьо розказали, і як мій приїхав чоловік — то всьо розказав. То я так всі ті роки від п'ятдесять третього року так думаю, Боже милий, Боже, а ми так ішли дивилися, які там стріли були.

Як були москалі так не дали тої допомоги, як були вони ще не дали тої армії, так наші були їх гнали, і гнали хто зна куди.

То точно вже було після війни, бо пам'ятаю, як мама казали, що починається вже третя світова війна. І так вони їхали з яворівського лісу і не через місто Яворів, а тут, як Рогізно і на Шутову, там за Буновом є Шутова під Іваниками. А бічна дорога до Яворова є інша, вони тою дорогою головною не їхали. Через ту дорогу і до Бунова, і через ту головну дорогу, що теперка ходять автобуси коло церкви, не їхали, а там, де тепер є школа в Бунові, де колись було попівство, там ксьондз жив, тою польовою дорогою, і тоді аж до цвинтару доїхали. І тоді вже через Волю, і тоді доїхали вони до нас. Але тут боротьби не було, тут стрілів не було — тут москалів в той час не було. Я думаю, так Бог їм давав, що вони тут так переїхали ту ніч, і ніхто на них не нападав, і ніякого бою вони тут не мали. Но видно, в сокільському лісі вони певно передньовали, бо вдень не могли їхати до Мостиськ, там також головна тра-

са є. І потім вночі десь якимись польовими дорогами добиралися до Карпат.

І наш хлопець один, навіть недалеко від нас жив, так само був там, не в самих Карпатах, а біля Карпат. Але його звітам чогось післали сюди, якесь завдання мав. І він розказав тоді про ту боротьбу. Як там дуже билися, як там наші гинули. Але москалів також дуже-дуже впало. Аж прийшла допомога Червоної армії, їм допомогла, і тоді, вони набрали сили, і тоді так наших обкружили. Наші вже не мали де дітися, і ніхто з лісу живий не вийшов, і ніхто не клякав перед ними, і ніхто живим не здавався. Останню кулю тримав для себе, щоб не здатися живим. Так героїчно стільки тисяч армії там тоді загинуло.

Потім я в якійсь книжці читала про ту боротьбу. А мені то чоловік ще тоді в п'ятдесять четвертім році, як він там був, і там ті місцеві жителі то розказували. І я то тепер всім все розказую, де виступаю.

Записав Є. Луньо 29.07.2011 р. у с. Любині Яворівського р-ну від Писик Стефанії, 1931 р. н.

1. *Борев Ю.* Эстетика / Ю. Борев ; изд. 4-е, доп. — М. : Издательство политической литературы, 1988. — 496 с.
2. *Бубісь Д.* Прилбичі. Крізь призму віків (історичний нарис) / Д. Бубісь. — Львів : Ґердан Графіка, 2005. — 104 с.
3. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України / М. Грушевський ; репринтне відтворення видання 1913 року. — К., 1990. — 525 с.
4. *Ґронський Й.* Нарис історії Яворівщини / Й. Ґронський ; вид. 2-ге, випр., доп. — Дрогобич : Коло, 2008. — 240 с.
5. *Дем'ян Г.* Українські повстанські пісні 1940—2000-х років (історико-фольклористичне дослідження) / Г. Дем'ян. — Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. — 581 с.
6. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора ; пер. з англ. В. Шовкун ; наук. ред. пер. О. Шевченко. — К. : Основи, 2003. — 505 с.
7. *Киричук Ю.* Український національний рух 40—50-х років XX століття: ідеологія та практика / Ю. Киричук. — Львів : Добра справа, 2003. — 464 с.
8. *Крип'якевич І.* Історія українського війська (від княжих часів до 20-х років XX ст.) / Крип'якевич І., Гнатевич Б., Стефанів З. та ін. ; упорядник Б.З. Якимович ; 4-те вид., змін. і доп. — Львів : Світ, 1994. — 712 с.
9. *Липа Ю.* Розподіл Росії / Ю. Липа. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1995. — 150 с.
10. *Ліскевич-Карпа М.* Фортеця Дукля — містечко Брухналь — село Терновиця: Історико-краєзнавчий нарис / М. Ліскевич-Карпа. — Львів : Логос, 2010. — 128 с.
11. *Луньо Є.* Головний командир УПА Роман Шухевич у фольклорній прозі Яворівщини / Є. Луньо // Народознавчі зошити. — 2011. — № 1. — С. 43—65.
12. *Луньо Є.* Народні пісні про Євгена Коновальця / Є. Луньо // «Муза і меч»: національний рух у фольклорних та літературних джерелах : збірник наукових праць. — Львів, 2005. — С. 199—224;
13. Луньо Є. Поетизація і героїзація Євгена Коновальця у народній пісенності / Є. Луньо // Український визвольний рух / Центр досліджень визвольного руху, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. — Львів, 2006. — Збірник 8. — С. 130—152.
14. *Луньо Є.* Постать Романа Шухевича в оповідному фольклорі Яворівщини / Є. Луньо // Український визвольний рух / Центр досліджень визвольного руху, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. — Львів : Мс, 2007. — Збірник 10. — С. 203—224
15. *Мишанич С.* Народні месники України у фольклорі / С. Мишанич // Мишанич С. Фольклористичні та літературознавчі праці: Том 2. — Донецьк : Донецький національний університет, 2003. — С. 96—186.
16. *Мірчук П.* Українська Повстанська Армія 1942—1952 / П. Мірчук ; репринтне відтворення видання 1952 року (Мюнхен) ; підготував до друку Михайло Стасюк. — Львів, 1991. — 320 с.
17. *Пелещишин М.* Стародавня Яворівщина. Нариси з історії та археології / М. Пелещишин. — Львів : Світ, 1996. — 120 с.
18. Пісні УПА / зібр. і зредаг. Зеновій Лавришин // Літопис Української Повстанської Армії. — Торонто, 1996 ; Львів, 1997. — Т. 25. — 556 с.
19. Ремесло повстанця. Збірник праць підполковника УПА Степана Фрасуляка-«Хмеля» / ред. і упоряд. Р. Забілий ; Центр досліджень визвольного руху, 2007. — 424 с.
20. *Русначенко А.* Національно-визвольний рух в Україні. Середина 1950-х — початок 1990-х років / А. Русначенко. — К., 1998. — 720 с.
21. *Сокіл В.* Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти / В. Сокіл. — Львів, 2003. — 320 с.
22. Яворівщина і Краковеччина. Реґіональний історично-мемуарний збірник. — Ню Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1984 — 852 с.
23. Яворівщина у повстанській боротьбі. Розповіді учасників та очевидців / записав і упорядкував Євген Луньо. — Т. 1: Наконечне Перше, Наконечне Друге. — Львів : Літопис, 2005. — 576 с. + XXXII с.
24. *Ярмоленко Н.* Український усний героїчний епос: динаміка традиції: монографія / Н. Ярмоленко ; Київський національний університет ім. Тараса Шевченка, Інститут філології. — Черкаси : Вид. Чабаненко Ю.А., 2010. — 552 с.

Yevhen Lunyo

ON THE CULT OF NATIVE ARMY IN INSURGENT EPIC TRADITION OF YAVORIV REGION

In the article based upon deepened analytic study of a separate folklore narration has been traced a way used by insurgent heroic epic for development the cult of native national army. In the research-work have been shown on the one side its princely, cossack and riflemen's traditions while on the other — quite original signs and qualities that had been provided by partisan specifics of armed struggle in OUN and UIA epoch. The ground of this cult had been created by high spiritual and moral culture, firm idealist political stances, heroic battles of Ukrainian army and sacrificial fidelity to own national idea. Note has been made that in newest folklore processes the Ukrainian Insurgent Army as an object of epic creativeness is functioning permanently and dynamically.

Keywords: insurgent heroic epic, folklore narratives, national hero, mass heroism, OUN, UIA, Yavoriv region, Moscow-Communist imperialism.

Евген Луньо

КУЛЬТ РОДНОЙ АРМИИ В ПОВСТАНЧЕСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЯВОРОВЩИНЫ

На основе углубленного анализа отдельного народного сказания прослежен способ, которым в героическом повстанческом эпосе проявляется культ родной национальной армии. С одной стороны указаны его княжеские, казачьи й стрелецкие традиции, а с другой — своеобразные черты и особенности, проистекающие из партизанской специфики вооруженной борьбы времен ОУН и УПА. Основу культа составляют высокая духовная и моральная культура, твердые идейно-политические убеждения, героические боевые действия украинской армии, ее жертвенная преданность своей национальной идее. Отмечено, что в новейшем фольклорном процессе Украинская Повстанческая Армия как обьект эпического творчества функционирует перманентно и динамически.

Ключевые слова: героический повстанческий эпос, народные повествования, национальный герой, массовый героизм, ОУН, УПА, Яворовщина, московско-коммунистический империализм.



Тарас ЛАВРУК

СИМВОЛ ХРЕСТА В СИСТЕМІ ЗАХИСНИХ ПРОДУКУЮЧИХ ОБРЯДОДІЙ НА ГУЦУЛЬЩИНІ

Розглядаються питання символічних ритуальних аспектів ролі хреста на Гуцульщині під час виконання обрядодій деяких найважливіших календарних свят. Особлива увага звертається на відображення смислового та функціонального застосування хреста у магічнообрядових практиках гуцулів. Характеризуються обрядодії з використанням хреста в умовах сучасного побутування із спробами пояснення їх первинного смислу.

Ключові слова: хрест, гуцули, календарні звичаї та обряди, вірування, Різдво, Великдень.

Хрест як давній символ, який є чи не найголовнішим атрибутом однієї з провідних світових релігій, по-перше, є предметом наукового зацікавлення дослідників впродовж різних історичних періодів, а по-друге, характеризується до кінця не з'ясованою змістово-образною суттю, яка втілює досить глибокі архаїчні пласти світогляду та світосприйняття. Для українського народу хрест протягом останніх тисячоліть відігравав помітну і досить вагому роль у побутовій життєдіяльності та сакральній сфері духовної та матеріальної культури. В той же час в етнокультурній традиції окремих етнографічних районів певні аспекти його застосування та вірувань, які виникали на цій основі, мають виразні етнорегіональні особливості. Це, насамперед, стосується Гуцульщини як етнографічного району Українських Карпат. Сама специфіка її етнокультурної традиції, витворена під дією природно-географічних умов, характеру господарства та яскравого міфічного світогляду, не могла не вплинути на символічне наповнення образу хреста.

Однією зі сфер його вагомої ролі є календарна обрядовість. На Гуцульщині маємо змогу побачити ряд локальних особливостей застосування хреста та його елементів під час здійснення обрядодій календарного року. Актуальність цієї проблеми посилюється тим, що хрест в обрядовій культурі гуцулів відзначається яскравим та гармонійним поєднанням християнських та дохристиянських традицій, які знаходять свій вияв навіть в умовах сучасного побутування, де простежується глибинна суть, прихована елементами різного роду нашарувань. До того ж, ця тема не була об'єктом окремого наукового дослідження.

Звісно, що хоча проблема місця хреста у календарно-обрядовій культурі гуцулів не розглядалась предметно, однак багато дослідників Гуцульщини часто звертали свою увагу на окремі її аспекти. У другій половині XIX ст. зарубіжні дослідники, вивчаючи гуцульську календарну обрядовість, розглядали окремі компоненти використання хреста в її проявах. Так, Л. Вайгіль звернув увагу на звичай гуцулів класти посеред святочних великодніх страв невеликий дерев'яний хрест під час їх освячення вранці на Великдень [17, с. 4]. Натомість Й. Шнайдер чи не вперше подав характеристику йорданських звичаїв гуцулів із використанням хреста і намагався пояснити їх функціональне призначення. В той же час В. Шухевич описав застосування хреста на Гуцульщині в обрядодіях, приурочених до дня св. Юрія. Тема хреста та його образних композицій під час полонинського ходу та впродовж самого лі-

тування знайшла пояснення в працях видатного словацького дослідника полонинського життя гуцулів Й. Подолака у 60—70-х рр. XX ст. На сьогодні цієї проблематики дотично торкаються у своїх працях К. Кутельмах, І. Чеховський, Д. Пожоджук, Л. Горошко, В. Грябан, Г. Горинь та багато інших дослідників. Так, К. Кутельмах відтворює застосування хреста під час свят Стрітення, Благовіщення, Юрія. І. Чеховський, вивчаючи демонологічні вірування українців Карпат, простежує роль і місце хрестів-оберегів від нечистої сили протягом календарного року. Д. Пожоджук досліджує особливості орнаментації гуцульських писанок і пасок, тому подає хрест у системі інших символів у цьому напрямку. Л. Горошко згадує про супровідний характер хреста під час ритуально-звичаєвих чинностей з водою на карпатському терені, а В. Грябан — в ритуальноочисних обрядодіях з вогнем. Отож, можна відзначити певні напрацювання щодо цієї проблематики, однак відчувається необхідність їх систематизації і подальших обґрунтувань.

Провівши аналіз основних ритуально-звичаєвих чинностей, пов'язаних з хрестом та хрестиковими елементами під час календарних свят, можна простежити у гуцульській звичаєвообрядовій культурі кілька напрямів його застосування. Одним з них, і найбільш очевидним, є пов'язаний із апотропеїчними та очисними властивостями хреста. Така особливість простежується на прикладі свят Водосвяття, Благовіщення, Юрія і пов'язана із темою активізації в цей час демонологічних істот. Річ у тім, що в українців Карпат особливо актуальною є тема календарної демонології, тому спостерігається широка система оберегів та форм магічних засобів захисту. В цій системі провідне місце належить хрестикам-оберегам в рамках скотарської магії [14, с. 197].

Так, на Косівщині (с. Брустури) до сьогодні на Благовіщення малюють дьогтем хрестики на дверях хліва, аби відьми не відбирали молоко вночі [2, арк. 4]. Подекуди подібна обрядодія виконується перед Юрієм, коли ґазда ходить по обійстю та робить на воротах, усіх дверях кошар та стаєнь, а надто на плечах кожної маржини хрести дьогтем [15, с. 251]. Мотивація такої обрядодії логічна і закономірна — від цього утікають відьми, які наносять шкоду маржині та ладні відбирати молоко в ніч перед Юрієм. Апотропеїчний характер хреста посилює дьоготь як один з найпотужніших антидемонічних засобів. Як бачимо, йде поєднання символу хреста з іншими антидемонічними атрибутами, в конкретному випадку — з дьогтем, а також з часником і водою. Так, на Верховинщині (с. Замагора) старші жінки примовляють перед Юрієм худобі на часнику, аби застерегти її від черед̆ільниць (відьом), а потім роблять соком цього часника хрестик між рогами, а частину дають лизати [8, арк. 3]. Цікаво, що така обрядодія має не тільки захисний характер, а свого роду і продукуючий. Про це свідчить саме використання часнику, символіка якого виходить за рамки суто антидемонічного засобу. Як вважає видатний дослідник народних традицій пер. пол. XX ст. К. Сосенко, часник — це символ місяця, оскільки зверху він подібний до серпа місяця молодика, а місяць — це чинник вегетаційний, тому використовують часник, щоб множилась худоба [13, с. 132]. Звісно, що такі обрядодії є різноплановими щодо функціонального призначення, однак профілюючою є все ж таки тема захисного спрямування.

Подібна ситуація простежується і з водою. Під час полонинського ходу, коли роблять в околицях населеного пункту «мішення», то ватаг чи священик окроплює навхрест маржину свяченою водою [16, с. 238]. Таку ж обрядодію виконують під час першого вигону худоби навесні (с. Брустури) [2, арк. 3]. Тут хрести, окреслені під час кроплення свяченою водою, мали на меті не тільки захистити маржину під час перебування на полонині, а й сприяти молочності корів, їх плодючості. Не випадково Л. Горошко доходить висновку, що саме на карпатському терені особливо поширені народні уявлення про властивість води (роси) сприяти збільшенню молока домашньої худоби [9, с. 441]. Це дає можливість побачити цікаве використання символу хреста в системі захисних продукуючих обрядодій у сфері тваринництва, що пов'язано з однією вагомою причиною: саме пастуше скотарство є головною галуззю господарства, тому турбота про домашніх тварин займає провідне місце, а ще особливо навесні під час підготовки до полонинського ходу і його здійснення.

Не випадково на Галицькій Гуцульщині на Благовіщення святять сіль і воду для худоби. Така сіль є дуже помічною, нею посипають навколо хати для відвернення різного зла, а водою окроплюють навхрест кожну домівку, стайню, сарай, щоби не чіплялися злі духи. Сіллю також посипають навхрест стежку, якою худоба йтиме від хати на полонину (с. Замагора) [8,

арк. 1]. Як бачимо, в таких випадках використовується хрест в реальному і образному вигляді, оскільки він постає або як графема з дьогтю, або ж як його образне відтворення за допомогою води чи соку часнику.

Захисні властивості хрест проявляє у гуцулів не тільки стосовно худоби, хоча це провідна тенденція, беручи до уваги пастуший характер господарства гуцулів, а й охороняє все обійстя та людей. Це простежується на основі обрядодій, приурочених до свят Йордану і Стрітення, але в цих випадках використовується віск як допоміжний елемент.

На другий Святий вечір гуцули йдуть на водосвяття, а після повернення з храму перед Святою вечерею роблять хрестики з воску над дверима і над вікнами, обходять три рази хату з трійцями (с. Брустури) [2, арк. 1]. Саме ці хрестики охороняють цілий рік хату від всього злого. Особливо така традиція поширена у Косівському і Верховинському районах. Поряд з охоронними властивостями такий хрест має й очисну здатність. Так, у с. Шепіт на Косівщині перед Водохрестям ліплять з воску хрестики і кидають в криниці. Однак повсюдно на Гуцульщині особливо поширеним є звичай освячувати свічі на Стрітення. З такою свічкою приходять до хати, запалюють біля дверей, а потім випалюють нею хрест над дверима, щоб ніяка зла сила не мала доступу до обійстя (с. Яблуниця) [5, арк. 1]. Особливістю хрестів, випалених стрітенською свічкою, є захист від грому і блискавки, тобто простежується вже зв'язок із атмосферичними явищами, тоді як йорданські мають тільки антидемонічне призначення. Не випадково такі свічки називають «громниці». Не обов'язково випалювати хрест одразу, оскільки трапляються свідчення, що коли сильна буря, тоді в той момент роблять свічкою хрестики на криниці, стайні, вхідних дверях хати, причому такий хрестик має бути обов'язково з воску, а не з парафіну. Якщо ж негода застала в лісі чи на полонині, рятунком стає хрест, який людина виріже на дереві, під яким стоїть (с. Зелене) [7, арк. 1].

На Рахівщині також відстежуються залишки давнього ритуалу, пов'язаного із стрітенськими свічками і хрестом. За ним, коли гримить — треба запалити цю свічку, поставити на полудневе (південне) чи східне вікно і промовити три рази «Отче наш» і «Богородице Діво», потім, перехрестившись, зробити воском хрестик над цим вікном (с. Ділове) [1, арк. 1]. У випадку граду, до такого випаленого хреста виголошують «Отче наш», а потім промовляють:

Боже, сонце ясне,
Спаси від негоди [4, арк. 2].

На Путильщині такі свічки освячують на Благовіщення. Як і у випадку із стрітенськими, такою свічкою потрібно обійти три рази церкву і прийти додому так, щоб не згасити, обкурити хату і тим воском, що стікає, вивести на дверях хати і стайні хрест (с. Самакова) [6, арк. 3]. Колись на Благовіщення палили ватру, яка виконувала такі ж функції, як зараз свічка і випалений нею чи утворений з воску хрест.

Зв'язок хреста з такими явищами як грім та блискавка не випадковий. Тут простежується цілий ряд подібностей. Так, в уявленні гуцулів грім вдаряє у нечисту силу, тому вірять, що там, де вдарив грім, можна знайти кров з чорта [12, с. 16]. Можна припустити, що роблять такі хрестики гуцули для того, щоб відігнати з хати, подвір'я нечисту силу, і цим самим попередити шкоду від блискавки, яка б впала на житлові чи господарські будови.

Фактично хрест і блискавка володіють подібними антидемонологічними властивостями, однак на основі попередніх обрядодій можна простежити, що сила хреста не така аж сильна, як може видатись на перший погляд або якби уявлялось відповідно до християнських канонів. Так, респонденти з Гуцульщини оповідають про домовика («хлопця»), домашнього духа, який фактично байдужий до накреслених хрестів на сволоках чи вхідних дверях. Однак, це тільки перша обставина. Друга полягає в тому, що у системі захисних обрядодій хрест не виступає як самостійний засіб, хоча й центральний, а йде у сукупності з великою кількістю інших ритуальних предметів і засобів.

Взяти хоча б елементи юріївської обрядовості. Так, напередодні свята розкладають ватру із сіна чи глоду, на стовпи ставлять шматки дерену з квітами, обсівають худобу маком, сіллю, біля дверей хліва ставлять освячену бечку (вербу), під поріг ставлять серп, сокиру чи підкову, малюють дьогтем солярні круги і хрести. Дослідники сходяться на думці, що найбільшу магічну силу у гуцулів мають вогонь, вода, сокира, підкова, камінь, сіль і дьоготь, тому перед полонинським ходом ставлять на маржині різні знаки, які б охоронили її від уроків [11, с. 53]. Щоб не допустити уроків, потрібно набрати солі і сипати на обух зарубаної в землю сокири, тричі перехрестити її ножем і дати маржині, а вим'я покропити святою водою. Це вказує, що постає цілий комплекс ритуальних засобів у боротьбі з нечистою си-

лою, до того ж, що серед графічних знаків майже в рівноправному стані з хрестом перебуває розетка як солярний знак, також архаїчної чинності. Мабуть, тут можна вести мову про переплетення в одній площині дохристиянських і християнських елементів.

Отже, на Гуцульщині спостерігаємо комплекс обрядодій, пов'язаних з використанням хреста як захисного, антидемонічного символу, що прослідковується в деякій трансформації і поступовій нівеляції від XIX до поч. XXI ст. Особливо це простежується на прикладі захисних продукуючих обрядодій, пов'язаних з тваринним господарством, як основою життєдіяльності населення Гуцульщини.

1. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. — Ф. 1. Рукописний фонд (далі НЕА ІІіП). — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 8. Весняно-літні звичаї та обряди с. Ділове (Трибушани) Рахівського р-ну Закарпатської обл. Записи Гавадзина В.В., 26.07.2010 р. — 4 арк.
2. НЕА ІІіП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 21. Календарні звичаї та обряди с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської обл. Записи Гавадзина В.В., 27.09.2010 р. — 5 арк.
3. НЕА ІІіП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 26. Календарні звичаї та обряди с. Соколівка Косівського р-ну Івано-Франківської обл. Записи Гавадзина В.В., 30.09.2010 р. — 2 арк.
4. НЕА ІііП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 30. Весняна обрядовість с. Розтоки Косівського р-ну Івано-Франківської обл. Записи Гавадзина В.В., 10.10.2010 р. — 3 арк.
5. НЕА ІііП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 39. Весняна обрядовість с. Яблуниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. Записи Гавадзина В.В., 14.10.2010 р. — 3 арк.
6. НЕА ІііП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 40. Весняна обрядовість с. Конятин і Самакова Путильського р-ну Чернівецької обл. Записи Гавадзина В.В., 14.10.2010 р. — 4 арк.
7. НЕА ІііП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 41. Весняна обрядовість с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. Записи Гавадзина В.В., 18.10.2010 р. — 2 арк.
8. НЕА ІііП. — Ф. 1. — Оп. 7. — Спр. 46. Весняна обрядовість с. Замагора Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. Записи Гавадзина В.В., 20.10. 010 р. — 3 арк.
9. *Горошко Л.* Звичаєво-ритуальні чинності з водою у сфері скотарства (карпатський терен) / Л. Горошко // Українська культура : з нових досліджень. Зб. наук. праць на пошану С.П. Павлюка з нагоди 60-річчя. — Львів, 2007. — С. 440—448.
10. *Кутельмах К.* Прадавні сліди в календарних обрядах українців : полісько-гуцульські паралелі / Корнелій Кутельмах // Гуцульщина. — 1999. — Ч. 56. — С. 26.
11. *Малова-Малкович П.М.* З карпатських джерел: фольклорно-етнографічний нарис / П.М. Малова-Малкович. — Чернівці : Місто, 2004. — 176 с.
12. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології / А. Онищук // Матеріяли до української етнольогії. — Львів, 1909. — Т. 11. — С. 1139.
13. *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора / К. Сосенко. — К. : СІНТО, 1994. — 344 с.
14. *Чеховський І.Г.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / І.Г. Чеховський. — Чернівці : Зелена Буковина, 2001. — 304 с.
15. *Шухевич В.* Гуцульщина: Ч. 4 / Володимир Шухевич ; 2-ге видання. — Верховина : Редакція журналу «Гуцульщина», 1999. — 302 с.
16. *Podolak J.* Poloninske hospodarstvo huculov v ukrajinskych Karpatach / Jan Podolak // Slovensky Narodopis. — 1966. — R. XIV. — Č. 2. — S. 193—292.
17. *Waigiel L.* O hucułach. Zarys etnograficzny / L. Waigiel. — Kraków : Nakł. T-wa Tatrzańskiego, 1887. — 38 s.

Taras Lavruk

ON A SYMBOL OF CROSS IN THE SYSTEM OF PROTECTIVE PRODUCTIVE RITUAL ACTING IN HUTSUL LAND

In the article has been considered a problem as for symbolic ritual aspects of a role that the cross has possessed during presentation some ceremonies tied with most important calendar festivals. Especial attention has been paid to reflections of sensual and functional usage of crosses in magical ritualism by Hutsuls. In the study have been given characteristics of ritual acts with the use of crosses under conditions of contemporary household living and descriptions of attempts to disclose their primal contents.

Keywords: cross, Hutsuls, calendar customs and rites, beliefs, Christmas, Easter.

Тарас Лаврук

СИМВОЛ КРЕСТА В СИСТЕМЕ ЗАЩИТНЫХ ПРОДУЦИРУЮЩИХ ОБРЯДОДЕЙСТВ НА ГУЦУЛЬЩИНЕ

Рассматриваются вопросы символических актуальных аспектов роли креста на Гуцульщине во время выполнения обрядодействий некоторых самых важных календарных праздников. Особое внимание обращ на отображение смыслового и функционального применения креста в магических обрядовых практиках гуцулов. Характеризуются обрядодействия с использованием креста в условиях современного бытования с попытками объяснения их первоначального смысла.

Ключевые слова: крест, гуцулы, календарные обычаи и обряды, верования, Рождество, Пасха.



Галина ХОРУНЖА

СИМВОЛІКА ОРНАМЕНТАЛЬНОГО ОЗДОБЛЕННЯ СВІТСЬКИХ АРХІТЕКТУРНИХ ПАМ'ЯТОК ЛЬВОВА

другої половини XVI — першої половини XVII ст.

У статті розглядаються основні передумови та джерела формування символіки орнаментики світської архітектури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст. у контексті культурних взаємозв'язків з країнами Центральної та Західної Європи. Розшифровується символіка орнаментальних мотивів в декоративному оформленні світської архітектури Львова того періоду.

Ключові слова: символіка, орнаментика, світська архітектура, взаємозв'язки.

Загальносвітова практика свідчить, що культурно-мистецький процес постійно перебуває у тісному взаємозв'язку з історичною ситуацією. Так у зв'язку зі змінами світоглядної системи, її окремих складових, мистецтво суттєвою цілісністю реагувало на гостроту ситуації, а тому однією з передумов формування символіки декоративного оздоблення архітектури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст. стали соціально-історичні передумови, а також постійні культурні та економічні контакти з країнами тогочасної Центральної та Західної Європи.

Зауважимо, що розшифрування символіки орнаментального оздоблення світських архітектурних пам'яток Львова окресленого періоду може стати одним з джерел реконструкції процесу взаємопроникнення різних світоглядних систем (західного та східного християнства, античного язичництва та ін.) та відображення вказаного процесу у мистецтві. Проте відповідного висвітлення у мистецтвознавчих дослідженнях вказана проблематика не отримала, за винятком фрагментарних звернень у контексті вивчення скульптури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст. Стосовно наукового дослідження розвитку орнаментики архітектури Львова того часу слід назвати статтю М. Гембаровича «Скульптура і різьблення», видану у межах шеститомного видання «Історії українського мистецтва» [2]. Зауважимо, що науковець здійснив спробу аналітичного опрацювання джерел стилістики орнаментики вказаного періоду, однак у зв'язку з форматом видання не зміг це повністю реалізувати, зосередивши свою увагу на ключових елементах, зокрема впливах декоративного-ужиткового мистецтва.

Серед праць, які належать до ґрунтовних досліджень, присвячених львівській скульптурній пластиці, і фрагментарно орнаментальному оздобленню львівських архітектурних пам'яток, відзначимо «Львівську скульптуру XVI—XVII століть» В. Любченка [7]. Варто наголосити, що саме тут вперше В. Любченко провів глибоке наукове опрацювання львівської скульптурної пластики у контексті встановлення особливостей стилістики, атрибуції та іконографії (у переважній більшості релігійних сцен та меморіальних плит і надгробків), а орнаментику тогочасної архітектури розглядає як явище другорядне, що було декоративним доповненням зображення. Варто вказати, що на підставі останнього у праці В. Любченка практично відсутній ґрунтовний аналіз символіки орнаментики у вирішенні екстер'єрів архітектурних пам'яток Львова XVI—XVII ст. [7, с. 59, 85, 108, 110].

Також серед основних досліджень, де фрагментарно було висвітлено нашу проблематику, відзначимо працю «Українське мистецтво другої половини XVI — першої половини XVII ст. (Гуманістичні та визвольні ідеї)» В. Овсійчука. Мистецтвознавець першочергово звертається до виявлення провідних джерел формування стилістики орнаментики архітектури та робить спробу реконструкції символічного наповнення провідних оздоблювальних елементів [9, с. 80—82, 88—94]. Однак глибинне розкриття зазначеної проблематики відсутнє, оскільки автор зробив провідний акцент на дослідженні стилістики і символіки скульптурної пластики, передусім сакрального призначення та іконостасного різьблення, внаслідок чого встановлені напрямки дослідження залишаються розкритими тільки частково. Окрім, того у контексті аналізу специфіки трактування декору В. Овсійчук практично обмежився частковим розширенням результатів своїх попередніх праць у зазначеній царині, так і не здійснивши значного поступу у дослідженні проблеми особливостей стилістики та символіки орнаментики архітектури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст.

Стосовно джерел, якими ми послуговувались у процесі проведення пропонованого дослідження, варто зазначити основні праці, використані у процесі реконструкції символічного наповнення орнаментики архітектури Львова другої половини XVI—XVII ст.: К. Диса «Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII—XVIII століття» [3], Я. Запаско «Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга» [4], В. Орел «Культура, символы и животный мир» [10], Г. Резин «Нариси з філософії архітектурної форми» [11], А. Содомора, М. Домбровський, А. Кісь «Anno Domini. Року Божого: Латинські написи Львова» [12] та інші.

Таким чином наукова новизна пропонованої статті сформована на підставі того, що зараз в Україні відсутнє мистецтвознавче дослідження, у якому було б проведено цілісне вивчення символіки орнаментики світської архітектури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст.

Отож перейдемо до безпосереднього аналізу символічного наповнення орнаментального декорування світських споруд Львова окресленого періоду та розпочнемо з групи пам'яток, розташованих на площі Ринок. Характерним репрезентантом вказаної категорії є будинок Бандінеллі (час створення приблизно 1589 р.). Наголосимо, що вирізьблені в оформленні порталу мотиви дельфінів знайшли своє відображення в інших мистецьких пам'ятках, зокрема українській рукописній книзі — таких книжкових мініатюрах, де зображались архітектурні мотиви [4, с. 90]. Щодо символічного компонента, то зазначимо, що дельфіни у світоглядній системі давніх греків — емблема морської стихії, а в християнській культурі — один з варіантів емблематичного зображення Христа [10, с. 410—411]. Проте специфіка зображення дельфіна (не використано жодних додаткових мотивів на зразок якоря чи хреста) застосовується в оформленні фасаду будинку Бандінеллі і є парафразою західноєвропейського геральдичного символу «морської свині» [10, с. 411]. Останнє дає змогу припустити, що дельфін також був елементом герба першого чи другого власника будинку — Яроша Ведельського або ж італійця Роберто Бандінеллі.

Підкреслюємо, що в орнаментальному декорі екстер'єру будинку Бандінеллі як маньєристичні, так і ренесансні фітоморфні мотиви поєднуються з масками людей. Саме антропоморфні мотиви є своєрідною субдомінантою програми орнаментального оформлення будинку Бандінеллі. Так, в оформленні фасаду зафіксовано не тільки мотиви масок жінок та чоловіків у характерних ренесансних головних уборах, а й мотиви херувимів та, безперечно, герми. Варто вказати, що мотиви херувима, використані тут, практично ідентичні до книжкової заставки «Апостола» Франціска Скорини, що дає підставу припустити, — автор орнаментального оформлення будинку Бандінеллі був знайомий із вказаним графічним зразком. Зазначимо, що мотиви масок та герм людей у вбранні свого часу було притаманним не тільки для античності, але й успадковане європейським романським і готичним мистецтвом (фриз собору у Шибенику XV ст., екстер'єр та інтер'єр катедри св. Яна у Варшаві XVI ст.) [9, с. 43—43; 13, s. 50, 68—69].

Символічне ж значення масок частково пов'язане із апотропейною символікою голови медузи Горгони, мотив якої зазнав трансформації у західноєвропейській культурі християнської доби. Однак герми первинно в античному світі були пов'язані з пошануванням певних божеств (у Давній Греції — Гермеса),

що, однак, не отримало свого ідейного відображення у формальному продовженні традиції [8, с. 316].

Хоча не слід забувати, що саме внаслідок такого трактування мистецької спадщини Давніх Греції та Риму відбувся процес своєрідного перетворення конструктивних елементів у декоративні мотиви. Зазначимо, що бази колон порталу оздоблені стилізованими ромбами (один із найдавніших символів багатства та простору у світовій культурі) з мотивами антаби (кільця — варіант дверного молотка, що мав сповіщати господарів про прибуття відвідувачів). І хоч зазначені елементи мають паралелі у західноєвропейському пластичному оздобленні архітектурних пам'яток, однак також ймовірно, що джерелом появи такого мотиву стало монументальне мистецтво мусульманських країн, де бази колон часто оздоблювали викладеними смальтою ромбами. Слід зауважити, що стилістично спорідненим до цієї пам'ятки у контексті декору баз колон (ромба, але без декоративного доповнення) є будинок № 20 по вул. Вірменській (архітектор Пьєтро Лугано) [6, с. 289—290].

Інша пам'ятка архітектури розташована на площі Ринок, хоч і не позначена активним застосуванням різноманітних орнаментальних елементів декору, однак чудово репрезентує втілення пластичного ефекту, за умови застосування мінімальних засобів оздоблення. Саме такою є колишня кам'яниця венеціанця Антоніо Массарі (час створення приблизно 1600 р.). У цій споруді єдиним декоративним акцентом оформлення замкового каменя порталу виступає скульптурне зображення лева з крилами — герба Венеційської республіки та символу покровителя міста євангеліста Марка. Проте символіка крилатого лева також пов'язана з ассірійськими демонічними істотами — охоронцями коштовностей (згодом це знайшло відгук в юдейській символіці Вавилона як крилатого лева) [10, с. 150—151].

Орнаментальне оздоблення кам'яниці Домбровського (час створення приблизно перша половина XVII ст.) вирізняється синтезом декількох стильових скерувань: північноєвропейська маньєристична орнаментика, італійське ренесансне оздоблення та антична традиція, що пройшла крізь призму італійського Ренесансу. Власне, загалом такою є ситуація зі стилістичними виявами пластичного оздоблення маньєризму, тому доцільно звернутись до аналізу впливу італійського ренесансного орнаментування на формування декоративного оформлення кам'яниці Домбровського. У цьому випадку, як і в орнаментиці будинку Бандінеллі, особливу роль відіграють мотиви масок жінок та чоловіків у характерному для епохи Ренесансу вбранні (репрезентовано не лишень головні убори, а й частину верхнього одягу — комірці та фрагменти плащів), що ймовірно також виконували апотропейне призначення. Варто наголосити, що на порталі фігурують мотиви масок молодих людей (як жінок, так і чоловіків), а на лиштві вікна — осіб середнього віку. Слід зауважити, що кожен образ потрактовано індивідуально, ймовірно, з орієнтацією на портретні характеристики конкретних людей.

Однак слід наголосити, що згадані мотиви частково перегукуються з античними елементами оздоблення фризів храмів. Дотичну групу до орнаментів, пов'язаних з італійським ренесансним мистецтвом, складають античні мотиви. Власне у пластичному оздобленні кам'яниці Домбровського фігурують мотиви дентикул, іонік з овами, трактування яких має споріднені стилістичні риси з аналогічними елементами в оформленні фасаду будинку Бандінеллі. Ще одна риса, яка поєднує згадані пам'ятки — декор у вигляді луски, символічне значення якого вірогідно було пов'язане із трактуванням мотиву риби.

Наступною пам'яткою є будинок Анчовських, або Чорна Кам'яниця (час створення приблизно 1588—1596 рр.). Переважну більшість елементів декорування варто пов'язувати з північноєвропейським маньєризмом в орнаментальному оздобленні, зокрема це стосується гротескної плетінки, де химерним чином поєднано рослинні та антропоморфні мотиви (хоча ці зображення можна трактувати як певною мірою фантастичні, міфологічні істоти). Символіка вказаних мотивів вірогідніше за все була пов'язана з апотропейним призначенням химерних істот, присутність яких на порталі (межі світу публічного та домашнього, свого і чужого) мала забезпечити від проникнення негативних сил у світ неофіційного буття індивіда [11, с. 69].

Специфіка трактування, зокрема розетів, фризи херувимів на фасаді частково свідчать про зв'язок з українською середньовічною стилістикою. Принагідно зазначимо, що споріднені декоративні елементи застосовані в орнаментальному оздобленні фасаду каплиці Трьох святителів. На підставі вказаного можна стверджувати, що автори програми пластичного декорування Чорної кам'яниці та каплиці Трьох святителів керу-

вались одними і тими ж джерелами інспірації. Хоча не можна виключати, що зазначені декоративні елементи були створені одним автором (або ж групою авторів).

Окрім того, ймовірно, що фризи з херувимами для Чорної кам'яниці та каплиці Трьох святителів були виготовлені в одній скульптурній майстерні. Також простежуються фрагментарні прояви української середньовічної стилістики, відчутні також на композиційному рівні, зокрема в особливостях потрактування плетінки. Стосовно аттику Чорної кам'яниці, то його декоративне оформлення позначене маньєристичною стилістикою.

Однак одним із ключових символів Чорної кам'яниці є три обеліски в аттику. Зауважимо, що встановити причини появи поховального символу в оздобленні архітектури, то їх встановити доволі складно, з огляду на присутність в оформленні аттику урноподібних мотивів (езотеричне походження обеліска є менш ймовірним у зв'язку з практичною відсутністю у тогочасному Львові спільнот містичного чи теософського ухилу, окрім рідкісних ексцесів). Окрім того, неможливо, щоб реалізатори програми оздоблення чи замовник будинку не знали загальноприйнятих у тогочасному суспільстві символів, і зокрема трактування мотиву обеліска [11, с. 43—44, 61, 108].

Тепер звернемося до аналізу символічних особливостей орнаментального оздоблення будинку Шольц-Вольфовичів (час створення приблизно 1570—1580 рр.). Зазначимо, що маньєристична стилістика (в її північноєвропейському варіанті) репрезентована трактованими на зразок рольверкових картушів таблицями. Вважаємо за доцільне припустити, що автори програми оздоблення будинку Шольц-Вольфовичів були ознайомлені з німецькими графічними зразками декору архітектури (проектами споруд Дітерліна). Однак принагідно зазначимо, що внаслідок часткової трансформації та стилізації згадані орнаментальні мотиви набули відносно «м'якших» та більш пластичних рис. Останнє, ймовірно, було зумовлене прагненням авторів орнаментального оздоблення створити власну інтерпретацію рольверкових картушів. Саме за таким сценарієм відбувалась адаптація німецьких маньєристичних декоративних мотивів у тогочасній краківській скульптурній школі.

Тепер перейдемо до аналізу символіки антропоморфних мотивів, що фігурують у програмі оздоблення кам'яниці Шольц-Вольфовичів. У цьому випадку антропоморфні мотиви репрезентують один із суттєвих виявів впливу італійської ренесансної стилістики, — кожна з фізіономічно індивідуальних масок людей зображена у тогочасному вбранні (можливо алегорій щоденного спектаклю — життя у суспільстві) [5, с. 43]. Ще одна версія походження мотивів маски, за В. Овсійчуком, — від традицій німецького ренесансного мистецтва [9, с. 92]. Остання теза ґрунтується на тому, що сам замовник (Ян Шольц-Вольфович) походив з Сілезії, де свого часу панував звичай зображати образи померлих засновників роду на фасадах приватних будинків. Але тут доцільно наголосити, що всі зображення масок людей фігурують у тогочасному вбранні (зламу 1570—1580-х рр.) і, відповідно, не могли відтворювати риси людей, які жили до цього часу (хоча, вірогідно, саме таким було побажання замовника).

Спираючись на датування вбрання, зокрема головних уборів, В. Овсійчук пропонує розглядати цей факт як вияв сілезької традиції, однак у дещо видозмінених формах акцент перенесено на «...соціальні основи суспільства та їхнє відображення» [9, с. 93]. Однак, можна зробити висновок, що у будь-якому випадку автори програми оздоблення кам'яниці Шольц-Вольфовича першочергово втілювали побажання замовника. Так, для кожної маски характерне акцентування на портретних рисах, що іноді набувають дещо гротескного відтінку (останнє також є сумнівним для визначення масок на фасаді, як скульптурних портретів родичів замовника) [9, с. 60].

Таким чином, можна припустити, що декоративні маски людей відтворювали основні типажі тогочасного міського населення Львова, що, ймовірно, було зумовлене побажанням замовника відтворити частину атмосфери його рідного міста. Окрім антропоморфних мотивів у програмі декоративного оформлення кам'яниці Шольц-Вольфовича фігурують зооморфні елементи — маски левів. Власне застосування цього мотиву, очевидно, було також пов'язане з побажаннями замовника та мало символічне (згідно з даними середньовічних бестіаріїв і фізіологів цей мотив відображав рішучість, передбачливість та інші чесноти), апотропейне призначення [10, с. 154—155]. Зауважимо, що мотив маски лева теж присутній в орнаментальному оформленні будинку Домініка Гепнера, палацу Корнякта, будинках на площі Ринок, на стіні будинку № 31 по вул. Ів. Федорова, а також на збереженому замковому камені нині замурованого порталу у будинку по

вул. Руська, № 4 (вказана маска доповнена гроном винограду, що, вірогідно, було емблемою шинку).

Таким чином, необхідно зазначити, що кам'яниця Шольц-Вольфовича репрезентує органічний синтез північноєвропейської маньєристичної стилістики та, ймовірно, німецького ренесансного оздоблення архітектури, що було доповнено символічними зображеннями масок людей та тварин. Останнє, очевидно, мало безпосередній зв'язок з уподобаннями замовника. Коли звертатися до інших зразків архітектурного орнаменту Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст., то досить складно віднайти зразки, не позначені маньєристичною стилістикою, яка переважно органічно (хоч і не завжди) сполучалась з класичними ренесансними оздоблювальними мотивами. Саме це явище ілюструють деталі фасаду будинку Домініка Гепнера та частково портал палацу Корнякта [2, с. 127—132].

Тепер перейдемо до аналізу стилістичних особливостей будинку Паоло Домініка Гепнера (час створення приблизно поч. XVII ст.). Першочергово зазначимо, що для цієї пам'ятки характерне застосування різних за стилістичним походженням мотивів, зокрема готичних. Коли вести мову про використання такого синтезу, то він, очевидно, був пов'язаний з побажаннями самого замовника, а не з уподобаннями автора (або групи авторів) програми пластичного оздоблення кам'яниці. Так, якщо звертатись до аналізу стилістичних особливостей оздоблення порталів, то можна прослідкувати риси, притаманні для північноєвропейського маньєризму, зокрема характерні графічним творам Вредеман де Вріса, пластичного оздоблення архітектури та творів декоративно-ужиткового мистецтва мусульманських країн, італійського ренесансного мистецтва і, зокрема, властивого для нього орнаментального мотиву масок жінок та чоловіків, зображених у тогочасному вбранні, та античних архітектурних орнаментів, однак потрактованих крізь призму італійського ренесансного мистецтва.

Зазначимо, що на порталі та лиштві вікон будинку Гепнера поруч з декоративними та конструктивними елементами є група латиномовних написів (переважно афоризмів), що у деяких випадках розкривають естетичні вподобання замовника та реконструюють можливі вияви його побажань щодо орнаментального оформлення фасаду.

Так, над одним з порталів напис замовника наголошував, що «NUNQVAM DISCREPAT UTILE A DECORO» — «Ніколи не дисонує корисне з красивим» [12, с. 35]. Ймовірно, цей акцент знайшов своє логічне продовження у застосуванні різних за походженням та стилістикою декоративних елементів.

Є ще одна закономірність, яка засвідчує зв'язок використаних в оформленні фасаду масок та текстового доповнення — у сандриках із зображеннями жінок вміщено написи, пов'язані з матеріальним («UBI UBER IBI TUBER» — «Вщерть добра є — випирає» та «UBI OPES IBI AMICI» — «Де багатство, там і друзі») [12, с. 38—39]. Натомість сандрики з масками чоловіків репрезентують написи, пов'язані з чеснотами «PROBUS INVIDENT NEMINI» — «Добрий не заздрить нікому», «DOMAY OMNIA VIRTUS» — «Мужність (чеснота) долає все» та «VIRTUS PRAEM(I)U(M) HONOR» — «Нагорода за доброчесність — шана» [12, с. 40—42].

Єдиний виняток з вказаної закономірності репрезентує напис між жіночими масками «UBI CHARITAS IBI DEUS» — «Де милосердя, там Бог» [12, с. 37]. Однак це може бути пов'язане із побажанням замовника дещо нівелювати негатив щодо образу жіночих персонажів, які у вказаний період доволі неоднозначно трактувались (зокрема сприймались як помічники та прихильниці інфернальних істот) [3, с. 104—105]. Таким чином, трактування програми оздоблення будинку Домініка Гепнера, що надала цій споруді певних рис еклектичності, але це не змогло суттєво зменшити його естетичні якості, зокрема дотримання принципів ренесансної міри та доцільності, яка перегукується з символічним змістом написів.

Архітектурні пам'ятки зазначеного періоду мають орнаментику, характерну для стилістики північноєвропейського маньєристичного трактування декорування фасадів. Власне таким є портал будинку Корнякта, що знаходиться навпроти Домініканського Собору (був перенесений під час реконструкції). Якщо пропорційний лад є відносно відповідним до класичних італійських ренесансних зразків, то його декоративне завершення, що складається з двох маньєристичних закрутків, потрактованих на зразок символу безконечника, які симетрично закомпоновано навколо гербового зображення, є сумнівним у споруді, запроектованій і реалізованій майстром, наприклад, з Тосканського регіону Італії.

Зазначимо, що автором цього порталу, за М. Гембаровичем, є Петро Барбон, аргументація дослідника ґрунтується на його тлумаченні напису «MPEB» і «27 Ap 1580 VF» — Muraton Pietro Barbon 27 квітня 1580 р. всю фабрику закінчив» [7, с. 45]. Відповідно, зрозумілим є поєднання майже класичного тосканського ордеру з маньєристичним оздобленням завершення. Отож звернемось до аналізу символічних особливостей орнаментального оформлення порталу палаццо Корнякта, що знаходиться безпосередньо на площі Ринок. Власне, тут варто акцентувати увагу на таких ключових моментах: структурально цей портал палаццо Корнякта витриманий у відповідності до класичних пропорцій ренесансного італійського мистецтва, але специфіка трактування орнаментального оформлення свідчить про маньєристичне походження [9, с. 72].

Вважаємо за доцільне припустити, що поява оформлення капітелі колони у вигляді голів людей (у цьому випадку чоловіків) могла мати апотропейне призначення. На користь цього твердження свідчить пластичне оздоблення баз колон масками левів з антабами. Вважаємо за доцільне визначити застосування декоративних масок левів та людей (обличчя мають грізний вигляд завдяки активній міміці) не суто з метою оздоблення порталу, а й магічне, захисне призначення вказаних мотивів. Надалі доцільно звернутись до аналізу стилістичних особливостей декоративного оформлення лиштви вікон палаццо Корнякта. Початково зазначимо, що можна виділити три типи пластичного оформлення віконних отворів зазначеної архітектурної пам'ятки — з херувимом у трикутному сандрику, химерною маскою (апотропеєм), трактованою на зразок істот з Чорної кам'яниці, і зі стилізованою «вазою» та рослинними мотивами.

Мотив херувима потрактовано цілком інакше, ніж аналогічних орнаментальних оздоб, однак є певна стилістична спорідненість з пластичним оформленням скарбниці базиліки Маріїцької у Кракові. Принагідно наголосимо, що Я. Самек відзначає вплив на формування стилістики скарбниці безпосередньо від німецького маньєризму [14, s. 23]. Частково про маньєристичне походження також свідчать мотиви фантастичних голів, закомпонованих у рослинну плетінку. Власне споріднені мотиви простежуються як у творчості німецького митця Альбрехта Дюрера, так й українського гравера Памво Беринди. Зазначимо, що фітоморфні мотиви потрактовані на зразок місцевої флори, зокрема квітів барвінку.

Стосовно інших орнаментальних мотивів, застосованих у пластичному оздобленні віконних отворів, то це волютоподібні консолі, додатково декоровані звивом листя аканта та стилізованою мотузкою. Таким чином можна стверджувати, що портал палаццо Корнякта та лиштва вікон репрезентують своєрідне тлумачення маньєристичної орнаментики, ймовірно її німецького варіанта.

Звернемось до аналізу символічних особливостей орнаментування порталу та лиштви вікон Королівського арсеналу (час створення приблизно 1639—1646 рр.) [1, с. 15]. Першочергово заакцентуємо на присутності у декоруванні верхньої партії порталу (як і в оформленні фасаду палацу Любомирських) пластичних мотивів, що відтворюють атрибути військової справи (захисне спорядження та бойові знаряддя). Вважаємо за доцільне припустити, що присутність цих елементів була пов'язана не тільки з репрезентацією призначення архітектурної пам'ятки, а й виконувала своєрідну апотропейну функцію (прикметно, що лев також є символом християнського святого Адріана — покровителя військових та м'ясників) [10, с. 153].

Принагідно зазначимо, що простежується одна характерна особливість, а саме трактування атрибутів військової справи на зразок античних. Внаслідок порівняльного аналізу вдалося встановити, що таке специфічне тлумачення цього мотиву було властивим тільки для італійського ренесансного мистецтва. Тому вважаємо за цілком логічне припустити, що автор (або ж група авторів) програми оздоблення порталу Королівського арсеналу були добре ознайомленими якщо не з мистецькими пам'ятками італійського Ренесансу, то з графічними зразками, виготовленими у Тосканській області, ймовірно Флоренції.

Не менш суттєвим у програмі декоративного оформлення порталу зазначеної архітектурної пам'ятки є застосування зооморфних елементів, власне мотиву голови лева. Першочергово зазначимо, що хоча вказаний зооморфний мотив повторюється декілька разів, але основні засади трактування формотворення є достатньо відмінними. Так маска лева, що є декоративним акцентом замкового каменя, потрактована доволі реалістично, з окремими елементами деталізації. Провідні риси мотивів левів, що декорують завершення порталу Королівського арсеналу, позначено риса-

ми волютоподібності та фантастичності. Ймовірно, мотив левів був запозичений з графічного зразка або ж твору декоративно-ужиткового мистецтва, але походження вони, очевидно, мали різні. Вважаємо за доцільне наголосити, що мотив лева, репрезентований на замковому камені, був відтворений на підставі того ж джерела, що й атрибути військової справи.

Зауважимо, що з другої половини XVII ст. до XVIII ст. символічні мотиви орнаментики архітектури Львова пов'язані виключно з західноєвропейською культурою і мистецтвом. Однак із поступовим впровадженням стилістики класицизму в останній третині XVIII ст. символічний компонент в орнаментиці архітектури Львова втрачає своє попереднє значення.

Таким чином, можна зазначити, що символічне трактування орнаментального оздоблення світської архітектури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст. репрезентує синтез компонентів, пов'язаних з християнською та язичницькою (передусім античною) світоглядними системами. Зокрема, символічні мотиви зазначених релігійно-філософських напрямів можуть фігурувати як виокремлено у декоративному оформленні пам'яток, так і в поєднанні, що свідчить про дуалістичність світосприйняття як замовників, так і реалізаторів програм декоративного оформлення світської архітектури Львова другої половини XVI — першої половини XVII ст.

1. *Вуйцик В*. Державний історико-архітектурний заповідник у Львові / В. Вуйцик. — Львів : Каменяр, 1979. — 128 с.
2. *Гембарович М*. Скульптура і різьблення / М. Гембарович // Історія українського мистецтва : у 6 т. — Т. 3. — К. : Мистецтво, 1968.
3. *Диса К*. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII—XVIII століття / К. Диса. — К. : Критика, 2008. — 304 с.
4. *Запаско Я*. Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга / Я. Запаско. — Львів : Світ, 1995. — 480 с.
5. *Иконников А*. Искусство, среда, время / А. Иконников. — М. : Сов. художник, 1985. — 336 с.
6. *Кос Г*. З історії забудови Вірменської дільниці у Львові / Г. Кос // Записки НТШ. — Т. CCXXVII. Праці секції мистецтвознавства. — Львів : НТШ, 1994.
7. *Любченко В*. Львівська скульптура XVI—XVII століть / В. Любченко. — К. : Наукова думка, 1981. — 214 с.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. — М. : Сов. энциклопедия, 1991. — Т. 1. А—К. — 671 с.
9. *Овсійчук В*. Українське мистецтво другої половини XVI — першої половини XVII століття (Гуманістичні та визвольні ідеї) / В. Овсійчук. — К. : Мистецтво, 1985. — 184 с.
10. *Орел В*. Культура, символы и животный мир / В. Орел. — Х. : Гуманитарный центр, 2008. — 584 с.
11. *Резин Г*. Очерки по философии архитектурной формы / Г. Резин. — М. : ОГИ, 2002. — 142 с.
12. *Содомора А*. Anno Domini. Року Божого: Латинські написи Львова / А. Содомора, М. Домбровський, А. Кісь ; автор проекту Василь Габор. — Львів : Піраміда, 2008. — 288 с.
13. *Czajewski W*. Katedra S. Jana w Warszawie / W. Czajewski. — Warszawa : Druk P/ Laskauera i W. Babickiego, 1899. — 240 s.
14. *Samek I*. Skarbiec Bazyliki Mariackiej w Krakowie / I. Samek. — Kraków : Bibliotheca Samkowiana, 2004. — 110 s.

Halyna Khorunzha

ON SYMBOLISM IN ORNAMENTAL DESIGN OF LVIV SECULAR ARCHITECTURAL MONUMENTS

at the 2nd half XVI and the 1st half XVII cc.

In the article have been considered some main predispositions and sources of ornamental décor for Lviv monuments of secular architecture at the 2nd half XVI and the 1st half XVII cc. in the context of cultural relations with the lands in Central and Western Europe. Some results of essays in decipherment of ornamental symbolical motifs, used in decorative dressings of Lviv secular architecture in the mentioned period have been presented.

Keywords: symbolism, ornament, secular architecture, the relationship.

Галина Хорунжая

СИМВОЛИКА ОРНАМЕНТАЛЬНОГО ОФОРМЛЕНИЯ СВЕТСКИХ АРХИТЕКТУРНЫХ ПАМЯТОК ЛЬВОВА

второй половины XVI — первой половины XVII ст.

В статье рассматриваются основные предпосылки и источники формирования символики орнаментики светской архитектуры Львова второй половины XVI — первой половины XVII ст., в контексте культурных взаимосвязей со странами Центральной и Западной Европы. Расшифровывается символика орнаментальных мотивов в декоративном оформлении светской архитектуры Львова этого периода.

Ключевые слова: символика, орнаментика, светская архитектура, взаимосвязи.



Іван ПРОЦІВ

НОНКОНФОРМІЗМ НА ЗЛАМІ 1950—1960-х років

У другій половині XX ст. в історії України особливе місце займає період «відлиги» 1960-х років. Хвиля національного відродження породжує значні зміни у сферах мистецтва. Нонконформізм відіграє важливу роль у мистецьких процесах 1970—1980-х рр. та в перші роки національної незалежності.

Ключові слова: українське мистецтво 1950—1960-х рр., мистецьке середовище Києва і Львова, нонконформізм.

Межа 1950—1960-х рр. в Україні позначена, насамперед, періодом так званої «відлиги», рухом «шістдесятників» та появою в радянському мистецтві нонконформізму. Витоки останнього слід шукати у ранішніх історичних подіях. Так, на Східній Україні основною точкою відліку є, безумовно, горезвісна одноразова ліквідація сталінським режимом у 1932 р. усіх мистецьких течій та організацій, з метою запровадження єдиного «творчого методу» — соціалістичного реалізму. Подібні відверто насильницькі способи керівництва мистецькими сферами не могли не викликати спротиву з боку художників.

В Західній Україні поворотним слід вважати момент другого, повоєнного приходу радянських військ. Саме в той час тут відбувається реальне і повне встановлення пріоритетів соцреалізму. До того, у довоєнний час можна було ще спостерігати певну різноманітність творчих поглядів багатонаціонального колективу місцевих художників. Нонконформізм знайшов свій початковий вираз наприкінці війни у масовій еміграції кращих мистецьких сил на Захід і принциповій незгоді із засадами соцреалізму тих, хто залишився.

Українське мистецтво другої половини XX ст. стає предметом дослідження багатьох учених сучасності. Зокрема, до цієї теми зверталися О. Голубець, Р. Яців, М. Ваврух [1, с. 150—153; 2; 7, с. 153—157; 8, с. 4—5; 9, с. 371—388] та ін. Згадані автори відзначали низку важливих процесів, які відбувалися в українському мистецтві, зокрема наголошували на важливості явища нонконформізму. Однак ґрунтовного, комплексного його аналізу поки-що не зроблено.

Остаточно нонконформізм перетворився у помітне явище лише після смерті «вождя народів» і короткочасної «відлиги». Переважна ж більшість митців надалі вимушено співпрацює з офіційною владою: «...Основна тенденція все більше схилялася до того, що художники пробували пристосуватися до тоталітарних умов життя чи примирити свої знання про мистецтво з потребами політизованого суспільства, виходу з якого не було видно» [5, с. 241]. Однак ідеологічний контроль над мистецькими сферами тоді дещо пом'якшується. В наступному тривалому періоді так званого «соціалізму з людським обличчям» він стає не настільки очевидним, жорстоким та агресивним. Хоч реально у мистецькому світі панують ті ж самі шкали цінностей, суспільні ідеали та орієнтири, відпрацьовані методи матеріального стимулювання і контролю художників.

Художники і їхня творчість надалі розглядаються системою з окреслених раніше позицій політич-

ного протистояння двох систем і, насамперед, відповідно до потреб однієї з цих систем. Подібне протистояння передбачає конкретно безперечне процвітання соціалістичного суспільства, в тому числі «передового» соціалістичного мистецтва, і безперервне «загнивання буржуазного ладу», а відповідно й існуючих тут мистецьких течій.

У західному світі в той час відбуваються помітні переміни. Кардинальні переміни у свідомості творців і основоположні засади їх діяльності, наприкінці 1950-х — на початку 1960-х рр. здійснюють поп-арт і концептуалізм, які позначають появу філософії постмодернізму. Саме на цьому тлі надзвичайно важливою виявляється роль нонконформізму. Він зберігає причетність окремих наших художників, які переважно активно спілкуються з вузькими колами творчої молоді, до всеохоплюючих процесів, які відбуваються у світових мистецьких колах. Завдяки діяльності митців-нонконформістів існує здебільшого невидимий для ідеологів, життєтворний зв'язок, який не дає змоги потрапити українському мистецтву у зону остаточної ізоляції. Нонконформізм немов би акумулює приховану потенційну енергію, постійне і цілком природне прагнення сфер мистецької діяльності до творчої свободи, яке вповні проявиться наприкінці 1980-х рр.

Нонконформізм як помітне явище в історії українського мистецтва другої половини XX ст. проявляється у період 1960—1980-х років. Його прояви можна було спостерігати практично повсюдно. Основні ж, найпотужніші осередки нонконформізму формувалися у важливих мистецьких центрах України, місцях найбільшої концентрації потужних мистецьких сил, наприклад, у Києві, Одесі, Львові та Харкові. Для прикладу, звернемося до окремих особистостей, які представляють Київ і Львів. При цьому зазначимо, що засади прихованого, однак принципового протесту проти офіційного мистецтва найповніше виявилися в живописі.

У Києві, який, будучи центром Радянської України, виконував роль головного «республіканського» оплоту ідеологічних настанов, нонконформістський рух виявляє творчість цілого ряду художників — А. Суммара, Г. Гавриленка, А. Лимарєва, Ф. Тетянича, Я. Левича, Є. Петренка, І. Марчука, О. Дубовика та інших. Слід відзначити, що кожен із названих митців ішов своїм обраним шляхом, однак усіх їх об'єднувала спільна риса — принципове несприйняття неймовірно завуженого форватера розвитку офіційного мистецтва в колишньому СРСР.

Так, звернемося до маловідомої широкому загалу особистості — Г. Гавриленка, художника особливого обдарування, тонкого колориста, прихильника нефігуративного малярства та сміливого експериментатора, принципового нонконформіста, який залишив чималу творчу спадщину. Лише сьогодні повертається розуміння значимості цієї унікальної постаті. Г. Гавриленко жив своїм повнокровним внутрішнім життям. Подібно до багатьох художників-нонконформістів, він «сам-один пройшов шлях усієї європейської візуальної культури століття» [7, с. 154]. Останні слова окреслюють чи не найважливішу рису українських митців-нонконформістів, які у практично повній ізоляції робили те, що дивним чином синхронізувалося з діями їхніх колег за кордоном.

Іншою помітною у київському малярському середовищі є постать Олександра Дубовика. Специфічною ознакою творчості цього художника є унікальне вміння балансувати на межі абстракції і конкретики. Автор вступної статті до каталогу художника, який появився в часи незалежності, влучно характеризує такий творчий підхід автора: «В його роботах дивно поєднується відверта декоративність і інтелектуальність, конструктивна побудова і емоційність, «оповідність» і тяжіння до узагальненості знака. Його твори — на межі фігуративного і нефігуративного мистецтва, бо відбивають дуже узагальнені, але все ж такі реальні враження, несуть опосередкований відгомін життєвих колізій. А власна авторська стилістика, яку він відпрацьовує протягом десятиліть, не виключає властивого трансавангарду іронічного еклектизму, що присутній в його роботах на рівні самої художньої ідеї, а не формального втілення» [6, с. 8]. Сказане свідчить про ще одну, властиву для багатьох українських митців-нонконформістів рису. Здебільшого вони не дотримувалися у своїх пошуках якось однієї лінії, а прагнули немов би їх синтезувати, видобуваючи нові якості.

Помітне явище в українському живописі другої половини XX ст. складає доробок Івана Марчука. В його творчості експериментаторська праця органічно поєднується з національною тематикою. Художник ніколи не шукав легких шляхів і не намагався когось копіювати. На основі переосмислення авангардних і постмодерністських течій він знаходив свою синтетичну мову художнього виразу, якій властиве детальне опра-

цювання кожної найменшої частинки полотна, творення оригінальної кольорової мозаїки, де постійно переплітається безконечне розмаїття барв і тонів. Творчість І. Марчука — це один із яскравих прикладів того, яку велику роль у втіленні мистецьких задумів автора та емоційній виразності створюваних ним композицій може відігравати техніка: «...Це не Джексон Поллок і не Вольс, не «дриплінг» і не площинний ташизм, хоча в основі паралельного художнього досвіду Марчука ті ж таки спонтанна формотворчість, імітація випадкових колірних та лінійних ефектів, ірраціоналізм...» [4, с. 89]. Подібно до інших нонконформістів творчість І. Марчука мала великий вплив на молоде покоління.

Оцінюючи явище нонконформізму у колишній столиці Радянської України, зазначимо, насамперед, багатоманітність його вияву. Характерною є значна кількість яскравих особистостей і, разом з тим, практична відсутність чітко окреслених груп чи організаційних структур. Така ситуація зумовлена тим, що мистецьке середовище у Києві перебувало під постійним особливим контролем, вимагало більшої конспірації, а тому значно безпечніше у ньому почувалися «нонконформісти-одинаки».

На відміну від Києва, основи нонконформізму у Львові були закладені тими нечисленними видатними творчими особистостями, які з повоєнним приходом радянської влади не емігрували на захід і залишилися у місті. Саме їхня розумна і виважена позиція гуртувала місцевих художників у процесі тривалого протистояння офіційному мистецтву.

Львівська ситуація має ще й іншу специфіку. Ідеї соцреалізму тут так і не знайшли широкого розповсюдження. Упродовж майже півстоліття вони сприймалися штучно привнесеними у мистецьке середовище. Типові зразки соцреалізму, створювані групами приїзджих художників, не знаходили особливого захоплення фахівців і глядачів, їх послідовники не користувалися високим авторитетом і не могли гуртувати довкола себе творчу молодь.

Найважливішу роль у Львові у справі гуртування творчої молоді на неофіційному рівні відіграли два видатні живописці — Роман Сельський та один з його кращих учнів — Карло Звіринський.

Р. Сельський (як і його дружина Маргіт) — колишній член відомого авангардного угруповання «Artes», учень школи знаменитого Ф. Леже, прихильник імпресіонізму та постімпресіонізму, експериментатор в ділянці новітнього мистецтва. Його багатолітнє дружнє спілкування з художниками проходило безпосередньо у власній квартирі. У родині Сельських часто бували такі авторитетні митці як Р. Турин і Л. Левицький, Д. Довбошинський, В. Манастирський, К. Звіринський, В. Патик, В. Риботицький, М. Шимчук та інші. Спогади господарів, які на власні очі бачили унікальні музейні збірки, бували у кращих мистецьких школах Європи та були особисто знайомі з видатними художниками, полегшували загальний стан відірваності від навколишнього світу.

К. Звіринський був одним із найпослідовніших учнів Р. Сельського, однак його захоплення імпресіонізмом і постімпресіонізмом тривало не довго. В знак протесту проти суспільної несправедливості він у певний момент свідомо відмовляється від зображення у своїх полотнах людини. Замість неї надзвичайному одухотворенню піддаються окремі речі, предмети, складні, вивірені до найменших деталей декоративні композиції. В полотнах митця головне місце відводиться знаковій символіці кольорових плям, вишуканим тональним зіставленням, несподіваним фактурним ефектам: «Всеохоплюючу суть об'єктивного світу митець намагався пізнавати через власний суб'єктивний досвід. Прагнув осягти глибинні закономірності гармонії абстрактних форм і незалежних від реального оточення барв, проникнути в таємниці людської психіки і вільних емоцій. Сповідувані ним духовні та естетичні категорії були неймовірно далекими і цілком несумісними з банальностями насаджуваного соціалістичного реалізму» [2, с. 85].

Поряд із творчістю невід`ємною частиною повсякденного життя К. Звіринського була педагогічна праця з молоддю. Поки це було можливо, він передавав свої знання студентам у стінах інституту. У певний момент у нього виникла ідея організації мистецького гуртка молодих однодумців. Заняття у власній нелегальній школі проходили вечорами, безпосередньо у квартирі художника. Учнями «школи» К. Звіринського стали митці, доробок яких нині творить вагому складову сучасного українського мистецтва, — А. Бокотей, Б. Галицький, Л. Цегельська-Крип'якевич, П. Маркович, І. Марчук, О. Мінько, Р. Петрук, Б. Сойка, З. Флінта, С. Шабатура. Вони відкривали групові і персональні виставки у своїх квартирах, організовували дискусії та обговорення. У спільній праці досягали духовного вдосконалення, сміливо експериментували, шукали нові

засоби мистецького виразу. З. Флінта згадував, що школа Карла Звіринського стала невід'ємною частиною життя його учнів, своєрідним орієнтиром у мистецьких стилях та напрямках, допомагала переносити болісну незадоволеність реальністю» [8, с. 4].

Ще однією потужною постаттю у львівському середовищі є видатний живописець і сценограф Євген Лисик. Проблеми з офіційними владними структурами розпочалися у нього ще під час навчання у львівському інституті. Його небажання погоджуватися з засадами соцреалізму завершилося відрахуванням «за неуспішність». Він потрапив у хвилю переслідувань проявів формалізму в навчанні, виявлених спеціально присланою комісією. На основі її висновків були звільнені з роботи викладачі відділу монументально-декоративного живопису Ю. Щербатенко і Р. Сільвестров, зняли з посади завідувача кафедри Р. Сельського, а на колег Є. Лисика — О. Кіщенка, В. Товтіна, Р. Кільдибекова і О. Сопєлкіна — накладено «суворі адміністративні стягнення» [3, с. 92— 93].

Здавалось би, усі композиції Є. Лисика — зображальні, фігуративні. Однак несприйняття їх офіційною владою викликала відсутність прагнення до будь-яких зовнішніх ефектів, до залучення «потрібних» тем. В малярстві автор завжди дотримується засад експресіонізму — максимального виразу внутрішніх емоцій, таким чином заставляючи глядача активно співпереживати зображуване. Унікальна здатність створювати відчуття монументальності у кожному, навіть найменшому рисунку чи ескізі, активно проникати у простір, отримали надалі реалізацію у багатолітній і плодотворній праці Є. Лисика як театрального художника.

На завершення короткого огляду нонконформізму, як важливого явища в мистецтві 1960—1980-х рр., відзначимо важливу роль творчих особистостей, які творили в інших містах тодішньої УРСР, насамперед в Одесі і Харкові. Їхня творчість, як і в Києві та Львові, позначена яскравими індивідуальними рисами. Разом з тим, вона базується на органічній єдності традицій українського народного мистецтва і кращих здобутків українського авангардного мистецтва.

Важлива роль позиції нонконформістів в українському мистецтві другої половини ХХ ст. на сьогодні є цілком очевидною. Однак комплексне, ретельне і всебічне вивчення їхнього доробку, повноцінне повернення на сторінки історії українського мистецтва як унікального явища все ще залишається справою майбутнього.

1. *Еаврух М.* Як тільки настала «відлига: Мистецьке життя Львова 60-х років / М. Ваврух // Дзвін. — 1996. — № 10—12. — С. 150—153.
2. *Голубець О.М.* Між свободою і тоталітаризмом: Мистецьке середовище Львова другої половини ХХ століття / О.М. Голубець. — Львів : Академ. експрес, 2001. — 176 с. : 152 іл.
3. *Запаско Я.* Нелегкі перші кроки / Я. Запаско // Вісник Львівської академії мистецтв. — 1996. — Вип. 7. — С. 88—93.
4. *Климчук О.* Далека зоря Марчука / О. Климчук // Музейний провулок. — 2004. — № 1. — С. 84—89.
5. *Манин В.С.* Искусство в резервации (Художественная жизнь России 1917—1941 гг.) / В.С. Манин. — М. : Эдиториал УРСС, 1999. — 264 с.
6. *Скляренко Г.* До каталогу творів О. Дубовика «Літопис простору» / Г. Скляренко. — К. : Тріумф, 1996. — С. 8.
7. *Титаренко О.* Нефігуративний живопис (1950—90) / О. Титаренко // Українське мистецтво ХХ століття: Каталог. — К. : Асоціація артгалерей України, 1998. — С. 153—157.
8. *Шимчук Є.* Зеновій Флінта: штрих до портрета / Є. Шимчук // Альманах'94: Мистецький науково-популярний ілюстрований щорічник. — Львів : Львівська академія мистецтв, 1995. — С. 4—5.
9. *Яців Р.* Митці сучасності / Р. Яців // Львівщина: Історико-культурні та краєзнавчі нариси. — Львів : Центр Європи, 1998. — С. 371—388.

Ivan Protsiv

NON-CONFORMISM ON THE EDGE of 1950s—1960s

In history of Ukraine the especial place belongs to the «thaw» period of 1960s that echoed through the whole second half of XX c. The waves of national revival had generated considerable changes in the spheres of art. Non-conformism has played quite important role in the artistic processes of 1970s—1980s and in the first years of state independence.

Keywords: the Ukrainian art 1950s—1960s, artistic environment of Kyiv and Lviv, non-conformism.

Иван Процив

НОНКОНФОРМИЗМ НА ПЕРЕЛОМЕ 1950—1960-х годов

Во второй половине ХХ в. в истории Украины особое место принадлежит периоду «оттепели» 1960-х гг. Волна национального возрождения порождает существенные изменения в сферах искусства. Нонконформизм играет важную роль в художественных процессах 1970—1980-х годов и в первые годы государственной независимости.

Ключевые слова: украинское искусство 1950—1960-х гг., художественная среда Киева и Львова, нонконформизм.



Олена ЦИМБАЛЮК

ВОЛОДИМИР БЕЦЬ — ХУДОЖНИК, СКУЛЬПТОР, ПЕДАГОГ: СПОГАДИ ПРО ЧАСИ І ПОДІЇ

У статті запропоновано спогади про основні періоди життя львівського художника Володимира Беця. Це — юність, яка припала на важкі часи Другої світової війни, здобуття художньої освіти в період сталінщини, робота і творчість в епоху ідеологічного тиску радянської системи.

Ключові слова: спогади, навчання, війна, радянська армія, Тернопіль, Шили, Лисичинці, художня освіта, скульптура, живопис, учні.

Незалежна Україна увійшла у нове тисячоліття, перегорнувши ще одну сторінку своєї історії, написану неоднозначним, складним, яскравим XX ст., яке залишило свій слід у літературі, мистецтві, філософії, політиці. Особливо складного забарвлення набули суспільні процеси у житті нашого народу періоду панування радянської ідеології. Безцінними є спогади учасників тогочасних подій, завдяки яким нині з висоти віків сприйняття історичних реалій наповнюється теплом т. зв. людського фактору, особистих переживань. Без них важко до кінця зрозуміти творчі емоції художників, більша частина життя яких пройшла в складних й неоднозначних умовах радянського режиму, що захопив Західну Україну майже на півстоліття.

Серед митців старшого покоління, які формували мистецьке середовище Львова у повоєнні десятиріччя, є ім'я, відоме у художніх колах, натомість не дуже висвітлене у літературі [1, с. 13]. Це — Володимир Бець, член НСХУ з 1974 р., роботи якого можна знайти у різних куточках галицької землі, а його учні, в яких художник вкладав тепло своєї душі, свого серця, тепер самі лишають свій слід на землі.

Згадане покоління митців творило в умовах психологічного та фізичного тиску тоталітарної системи, дикої для сусідніх європейських цивілізованих держав [2, с. 71—75, 78—79, 80—81]. Метою нашої статті є збереження деяких особистих спогадів митця про цю історичну епоху, особливості якої часто є незрозумілими для сучасного молодого покоління художників в сенсі життя і творчості. Записані спогади художника впродовж весни та літа 2010 року.

Володимир Бець народився 30 листопада 1925 р. в мальовничому селі Лисичинцях колишнього Збаразького повіту Тернопільського воєводства в селянській родині Беців — Андрія та Ганни (з дому Гевко). Початкову освіту Володимир отримав у місцевій школі, неповну середню освіту — у Новосільській школі, яку закінчив 1941 р., і, починаючи з 1943 р., півроку відвідував Бережанську гімназію. Але й молодого гімназиста зачепила війна: 5 квітня 1944 р. він був мобілізований на боротьбу із фашистською Німеччиною, коли радянська армія вступила на Тернопільщину.

Восени 1944 р. В. Беця направили у місто Жешув (Польща), де під керівництвом художників, які мали вищу освіту, в основному — випускників Студії військових художників ім. М.Б. Грекова — проводилось виконання агітаційно-пропагандистських робіт на всій



Друзі і колеги біля творчих майстерень по вулиці Карпатській у Львові (зліва направо): Іван Тітко, Володимир Бець, Петро Кулик, Василь Одрехівський, Лука Біганич, архітектор Володимир Блюсюк. Середина 1960-х років

території правобережної Польщі. Служив Володимир в межах Сандомирського плацдарму, який був на лівому березі Вісли, й далі з наступаючою радянською армією просувався в напрямку Німеччини.

Спогади про війну. Ще й досі художник пам'ятає військові шляхи, запруджені місцевими людьми. При наступі у населених пунктах, які звільнялись радянською армією від німецької, зустрічались біженці з Варшави, які покинули місто після повстання. Варшавське повстання відбулось з ініціативи Польського еміграційного уряду, але Сталін не віддав наказу про його підтримку. Мужчин забирали до таборів, а жінки з дітьми пробирались по всій піднімецькій Польщі, адже за наказом Гітлера Варшаву було вщент знищено.

В Сандомирі збудували великий міст через Віслу довжиною у 1200 м для танків вагою до 60 т, туди ж, до відкриття мосту, привезли портрет Сталіна. Однак виявилось, що в окремих місцях портрета ґрунт зсипався, і портрет у такому стані неможливо було встановлювати. В. Беця викликав замполіт і наказав перемалювати портрет за тих кілька днів, що залишились до відкриття, хоча малювати вождів можна було лише за спеціальним дозволом. Довелося (під постійним обстрілом німецької дальнобійної артилерії) наново малювати портрет вождя.

Якось політрук запитав художника, чому він не відправив додому жодної посилки з дарунками родині: фактично награбованими у німців посудом, одягом, тканинами, радіоприймачами, годинниками та іншим крамом. Володимир Бець відповів, що його батьки не потребують того, що вони все мають. Натомість почув: «Объязательно отправь старичкам, а то я скажу, чтоб другие отправили!». Посилку відправив, але вже в селі її «почистили», забрали спідницю для матері.

Частина, в якій служив Володимир Бець, звільняла Польщу по лінії Пьотркув — Волув. Художник брав участь, зокрема, у дуже запеклих боях на вулицяхНоймарта, Дойчлісса, Вроцлава. Війна закінчилась, а у Вроцлаві ще точилися бої. Центр міста німці підірвали, там зробили аеродром, на який сідали літаки просто з Берліна. Запам'ятався автобудівний завод, на якому було особливо складно, сапери радянської армії повзли під кулеметним прикриттям і тягнули на спинах ящики з руйнівним толом, підставляли його до будинків...

Полковник, командир частини, яка облаштовувала цвинтар для загиблих під Вроцлавом офіцерів, викликав В. Беця і доручив підготувати ескізи загального виду цвинтаря, на якому мало бути поховано кілька тисяч радянських офіцерів (німецькою це містечко називається Бреслау, було це впродовж лютого-березня 1945 р.). На акварельному папері було зображено загальний вигляд майбутнього цвинтаря. Проект затверджував політвідділ фронту, виконав його архітектор, прізвища якого п. Володимир не пам'ятає. Вже пізніше, після війни, в клубі Нового села (Тернопільщина), В. Бець бачив фотографії того цвинтаря: це п'ять колон, які тримали п'ятикутну зірку, перед кожною з них стояло по гарматі, знизу по центру — піраміда з урною як символ праху загиблих, та чотири танки. На цвинтар вели два входи, і на вхідних пілонах по кутах цвинтаря — теж по два танки. На спорудженні цвинтаря працювало кілька тисяч німецьких цивільних, в основному — жінки.

Враження від побаченого та пережитого, від того, що зробила війна з землею, з людьми, Володимир Бець пізніше передав у своїх творчих композиціях. З армії В. Бець був демобілізований вже у 1948 р., з міста Ковеля, досвідченою дорослою людиною, але без професійної освіти.

Освіта. Здобувати фах Володимир Бець вирішив художній, адже, незважаючи на те, що був самоуком, став вже впізнаваним митцем у своєму селі та його околицях. Розпочати навчання завадила відсутність документів. Батько всі документи про середню освіту попалив, а на запитання сина відповів: «А знаєш, що тут робилося? Одні приходили вдень,



Бій за Тернопіль. 1983—1985 рр. Полотно, олія, 3 х 1 м

а другі — вночі, і всі щось шукали, і по шафах, і по коморах. А в тебе були різні шкільні свідоцтва: і польські, і українські, і радянські (за 5—6 класи), і німецькі. Я боявся...».

На підставі довідки про закінчення семирічки (неповна середня освіта), яку Володимир отримав у райвно, він зміг вступити до Львівського училища декоративного мистецтва ім. І. Труша на відділ живопису, де закінчив два курси і одночасно вечірню середню школу. Взагалі його хотіли зарахувати відразу на третій курс навчання, оскільки він мав великий практичний досвід, співпрацював із висококопрофесійними художниками зі студії ім. Грекова. Фактично професійна підготовка була на належному рівні ще до вступу до училища. Але через відсутність документів про середню освіту доволі немолодого абітурієнта він не міг перескочити два перші курси науки. Навчання в художньому училищі полегшило вступ у вищий навчальний заклад (1950 рік) — Львівський інститут прикладного і декоративного мистецтва (ЛДІПДМ).

Серед абітурієнтів був дуже великий конкурс, оскільки у Львові вступні іспити тоді були у вересні, а у всіх вузах країни — в серпні, і всі, хто не став студентом у Москві, Ризі, Києві, Харкові, пізніше поступали в ЛДІПДМ. Серед усіх відділів інституту найменший конкурс був на відділі скульптури, і Володимир Бець подав туди заяву на вступ. Незважаючи на те, що з глини ліпив вперше в житті, екзаменаційна робота була оцінена позитивно, а з рисунку отримав відмінні оцінки. Специфіка обраного фаху обумовлювала шестирічний курс навчання.

Версія Беця щодо виникнення художнього інституту у Львові: «Косівське мистецько-виробниче об'єднання «Гуцульщина» у 1947 році подарувало Сталіну «робочий кабінет» — комплект меблів, які я бачив «на свої очі». «Вождю народів» повідомили, що гуцули прислали йому «робочий кабінет», і він зацікавився, хто такі гуцули. Йому пояснили, що це гірські мешканці Карпат. Коли Сталін побачив ці меблі, то вони йому сподобались, і він запитав, де вони навчились таке робити? Йому розповіли, що у гуцулів знання різьбярства та меблевих конструкцій передаються з покоління в покоління. Сталін сказал: «Надо им сделать институт, позаботьтесь об этом». Як відомо, Сталін, як всі диктатори, не любив зволікань, і в Україну пішло його розпорядження відкрити у її західній частині вищий навчальний художній заклад».

Можливо, ця версія проливає трохи світла на ситуацію, коли студенти і викладачі художнього закладу знаходились під постійним ідеологічним контролем, переслідувались, зазнавали репресій, зрозуміліше стає, чому насаджувалось обов'язкове прославляння радянської системи засобами мистецтва. Адже в умовах тоталітарної системи інститут став «кузнею мистецьких кадрів», осередком «оновленого краю», в якому відбувся «розквіт мистецтва соціалістичного реалізму» [4]. Нині, у зовсім іншій політичній ситуації, треба вчитись розуміти художників, яким тоді час від часу для того, щоб вижити, прогодуватись, таки доводилось виконували окремі ідеологічні замовлення «єдиної партії та уряду».

Отже, зимою 1947 р., власне, з другого семестру, студентів п'ятого курсу Львівського училища деко-



Роботи Володимира Беця в його творчій майстерні

ративного мистецтва ім. І. Труша звільнили від виконання диплому і зарахували на І-й курс ЛДІПДМ. Директор училища Геннадій Артемович Леонов став ректором, а викладачі — водночас викладачами інституту, чого вони цілком заслуговували. Їх рівень був надзвичайно високим, більшість з них здобули освіту за кордоном: В. Манастирський, Р. Сельський, Г. Розмус, М. Федюк (мав диплом Мюнхенської академії)... На той час були два перші курси: «А» — зимовий набір; «Б» — літній набір. Перший випуск інституту 1953 р. теж був подвійним — зимовий та літній.

Навчання було ускладнене через брак аудиторій, в одних і тих приміщеннях займались студенти училища та інституту. (З приходом радянської влади залізничний технікум забрав дві третини приміщення художнього училища. Це пояснити можна, мабуть, тим, що тоді міністром залізничного транспорту був Каганович. Училищу пропонували тоді досить «гарний» будинок у Стрийському парку, але директор не погодився) [3, с. 41—42].

Студенти, за словами В. Беця, «...мали страшенне бажання вчитись». Для поглиблення отриманих в училищі знань Володимир додатково багато читав фахової літератури.

Коли В. Бець їздив до Косова на переддипломну практику, довідався, що відомий кабінет для Сталіна виготовлений місцевими ремісниками. Пізніше, в Москві, в музеї ім. Пушкіна серед дарунків Сталіну, Володимир побачив роботу косівських майстрів і був вражений високим рівнем їхньої майстерності.

Коли В. Бець вчився на другому курсі інституту (1951 р.), то на 20 днів до Москви і ще на 10 днів до Києва було відправлено цілий поїзд студентів і викладачів з 13-ти вузів Львова із пізнавально-агітаційною програмою. (Зокрема, в Києві перед ними виступав другий секретар ЦК КПРС Нестеренко). Там Володимир почув від одного педагога про полабських слов'ян, які проживали по Ельбі, що полабською звучить як Лаба. Гітлерівський режим заборонив підтримку полабської культури та освіти. Пояснення цьому можна знайти ще у середньовічні часи. А Володимир ще під час війни спілкувався з полабами, вони говорили про себе: «Ми — сорби». (Їхнє головне місто — Бауцен, полабською Будешен, є їх неофіційна столиця...).

Серед одногрупників п. Володимира, а всього у групі вчилось восьмеро, були Емануїл Мисько, Михайло Блаватний, Степан Дзиндра, Петро Мазур, одесит Міхаїл Нарузєцкій, Микола Щербаков, Вік-

тор Книшов. Закінчив інститут Володимир Бець на відмінно, єдиний в групі отримав диплом з відзнакою, здобувши професійну освіту в царині скульптури. Запрошений був на роботу до Тернопільського обласного товариства художників.

Спогади про творчість. Розпис церкви у селі Лисичинці (Тернопільщина). У 1957 р., на другій рік після закінчення ЛДІПДМ, коли молодий художник був вдома, у рідному селі, батько звернувся до нього з проханням, чи не погодився би він «розмалювати» церкву св. Василія. Цю церкву запроектував архітектор Василь Нагірний, така ж сама церква була збудована в Гнилицях, за його ж проектом, але трохи більша. Авторами розпису були два Романи — художники 1930-х рр., Сельський і Турин. Церква була збудована 1900 р. з лисичанського каменю, підлога викладена з теребовлянського. Але через те, що при будівництві не зробили гідроізоляції, грибок «з'їв» плити так, що їх можна було проткнути пальцем. З часу розпису до 1957 р. зображення дуже постраждали від грибка, і треба було їх обов'язково реставрувати. Церковний іконостас зберігся, його вирізав майстер Гевусь з Добромірки, ікони згаданих майстрів також збереглись. Хоча за фахом В. Бець був скульптором, на прохання батька погодився, адже за церкву прийшли просити люди, односельці.

Привезені з Тернополя майстри, до яких при потребі долучались помічники, весь тиньк всередині церкві збили й наново поклали на 3—4 м догори. Пропозицію В. Беця нанести на стіну спочатку смолу, покласти на неї сітку і вже зверху тиньк — не прийняли, бо було б дорожче. Володимиром Бецьом було зроблено наступні олійні розписи на стінах:

• лівий долішній бік, присвячений княгині Ользі і князю Володимиру Великому, Хрещенню Русі на Київських горах;

• правий бік, присвячений Кирилові, Мефодієві і Воздвиженню Чесного Хреста;

• чотири купольних зображення Страстей Христових: «В'їзд в Єрусалим», «Поцілунок Юди», «Дорога на Голгофу» та круцифікс, хрест з головою розп'ятого Ісуса в оточенні ангелів (задум за мотивами розписів В. Васнєцова у Володимирському соборі в Києві);

• в захристії — над престолом зверху Господь Саваоф, по праву і по ліву сторони Різдво і Воскресіння Ісуса Христа;

• в дитинці — чотири євангелісти Матвій, Лука, Марко та Іоан, Богородиця з Ісусом, виконані в стилі художника Й. Куриласа. Кожний євангеліст потрактований символічно: Лука — в образі вола, Марко — в образі лева, Іоан — в образі ангела, Матвій — в образі орла.

На жаль, зображення з текстом церковного гімну (музика М. Лисенка) було замальване синьою фарбою за вказівкою Тернопільської Православної Єпархії (Московського Патріархату).

У 1959 р., до правління творчої спілки в Тернополі, де працював В. Бець, прийшло повідомлення про його участь у розписі лисичиницької церкви. Відповідно, приїхала комісія з Києва, у складі якої були художники, і яка постановила: за участь у розписі культової споруди звільнити В. Беця з роботи. З ініціативи сільської місцевої влади, члена комуністичної партії Бурич та голови сільради Пирога розписи були знищені, ікони випалені вогнем. Намір перетворити церкву в музей так і не був здійснений. (В церкві св. Василія не правилось аж до 1988 року).

Розпис клубу в Шилах. В селі Шили (Тернопільщина) було збудовано Народний дім, який був художньо оформлений, на стелі зображено портрети діячів української культури і політики Мазепи, Петлюри, Шевченка, Франка. У 1938 р. в Шилах з'явився художник Савчук, майстер альфрейного розпису та знавець орнаменту. Саме він виконав ці портрети, а також розписав стіни копіями картин — І. Рєпіна «Запорожці пишуть листа турецькому султану», чернівецького художника М. Івасюка «В'їзд Богдана Хмельницького в Київ» та «Битва під Крутами».

Портрети Петлюри і Мазепи, картина «Бій під Крутами» були замальовані відразу у 1939 році. Решту замалювали 1944 року. Якось зайшов військовий чин у Народний дім, показав на картину «Запорожці пишуть листа...» і сказав: «А это что за бандиты? Убрать немедленно!». Всі стіни, стеля були замальовані болотним кольором хакі, яким фарбували військові машини.

У 1956 р. до В. Беця звернувся голова колгоспу Махно з проханням реставрувати колишні розписи. Художник порадив йому не робити розписи на стінах, а на полотні, щоби на випадок чогось картини просто зняти зі стіни, й голова погодився. Вже наступного року В. Бець розписав частину цього клубу.

Копії з картин «Запорожці пишуть листа...» І. Рєпіна та «Три богатирі» В. Васнєцова В. Бець зробив зимою 1957—1958 р., а також тоді ж виконав портрети ідеологів комунізму Маркса, Енгельса і Леніна. Ідеологія партії на той час дещо змінилась і портрет Сталіна вже був неактуальний. (Коли ще в 1955 р. Володимир з товаришами готувалися до здачі державного іспиту з дисципліни «Основи марксизму-ленінізму», викладач їм говорив: «У 1951 році потрібно було говорити «так-то й так...», а тепер потрібно говорити «ось так і так...»).

Картина «Бій за Тернопіль». Вперше художник побачив руїни вщент розбомбленого впродовж півторамісячних боїв Тернополя після війни, у 1951 році. Тоді Володимир Бець приїхав до міста у пошуках підробітків, працював у приміщенні новозбудованого вокзалу — малював картуші, розетки, капітелі. Вокзал був першою спорудою, яку вдалося відбудувати. Нерозібрані руїни Тернополя справили на молодого художника гнітюче й дуже болісне враження, вони потрясли його своїм жорстоким реалізмом. Володимир робив зарисовки з того металево-кам'яного погорілого згарища, які зберігав довгі роки.

До Тернополя В. Бець знов повернувся після закінчення ЛДІПДМ у 1956 р. в пошуках роботи, у нього було тоді багато вільного часу. Як скульптор він взагалі не мав замовлень, в основному виконував роботи живописного характеру. Згадавши про зарисовки руїн, Володимир задумав намалювати картину боїв за Тернопіль, знайшов ніким не зайняті порожні гаражі. Там художник міг працювати вечорами і ночами.

З фрагментів зарисовок зруйнованого Тернополя В. Бець почав відтворювати середовище, де проходили бої, шукати композицію розміщення споруд (в місті була вулиця Панська, центральний готель «Польонія», найімпозантніший готичний кафедральний костел). Руїни готелю (тепер «Україна») зображені зліва на картині. З правого боку, де зараз розташований драматичний театр, в полум'ї горить житловий будинок довоєнного Тернополя. Далі руїни колишньої центральної гімназії і ряд інших будинків.

По лівий і правий боки художник зобразив фігури воїнів атакуючої радянської армії. В центрі і в глибині композиції — німецькі солдати. Картон майбутньої картини розміром 6 х 2 м був виконаний вугіллям й по завершенню сфотографований.

У 1963 р. художник переїхав до Львова на роботу у Львівське училище декоративного мистецтва ім. І. Труша (за часу директорства Віктора Тарасова). В училищі викладав рисунок і скульптуру. З 1971 р. почав працювати у своїй творчій майстерні, де впродовж 1983—1985 рр. й втілив в життя свій задум — картину «Бій за Тернопіль». Задумана картина мала бути розміром 6 х 2 м, але з огляду на те, що для її демонстрації потрібно багато простору, була зменшена наполовину (розмір 3 х 1 м). Емоції, які переповнювали В. Беця ще під час споглядання зруйнованого міста, художник передав у стриманій, ахроматичній гамі. Це допомогло передати безглуздість вбивчої суті війни та сумні роздуми про місце людини у цих діях. Написане олійними фарбами полотно було продемонстроване на обласній художній виставці 1985 р. у Львові, присвяченій 40-річчю Перемоги у Великій вітчизняній війні. Тодішня цензура за фасадом соцреалістичної стилістики не побачила глибинної суті полотна: мізерність людини в надрах всепоглинаючої безжальної машини війни, в якій зіткнулись дві тоталітарні системи.

Трохи про скульптуру. Влітку 1957 р. Володимир Бець створив погруддя Тараса Шевченка і встановив його на місці знищеного поляками 1930 р. пам'ятника Тарасові у формі обеліска в Лисичинцях. Погруддя Кобзаря — це подарунок художника своїм односельцям. Пам'ятник Шевченкові був урочисто відкритий того ж року.

Взагалі в доробку художника є багато цікавих робіт, скульптурних портретів, оригінальних надгробків, пам'ятників воїнам, загиблим у Другій світовій війні. Так само, як і живописні роботи, а це краєвиди, натюрморти, квіти, портрети, вони потребують оприлюднення, аналізу, просто згадки про них як відображення переломного часу, складної епохи.

Про учнів. Після викладацької діяльності у Львівському училищі декоративного мистецтва ім. І. Труша Володимир Бець продовжував педагогічну роботу впродовж 1965—1975 рр. у Львівському політехнічному інституті. Там, на архітектурному факультеті, він навчав студентів рисунка, малярству та скульптурі.

У своїй творчій майстерні Володимир Бець створив камерний освітянський осередок. Там він працював з учнями, дотримуючись неписаного закону,

що побутував до 1939 р. серед лікарів про безоплатні послуги для дітей колег. В його майстерні панувала дуже творча і демократична атмосфера, що аж ніяк не передбачало панібратства між учителем та його учнями. Молоді люди вчились зазирати в сутність речей, по-філософському підходити до вирішення завдань з рисунка чи живопису, композиції чи скульптури. В основному це були майбутні студенти Львівського державного коледжу декоративного і ужиткового мистецтва ім. І. Труша, Львівської національної академії мистецтв, Національного університету «Львівська політехніка» тощо.

Зокрема, можна пригадати імена Володимира і Романа Одрехівських, Тараса Самотоса, Юлії Пігель (†Рути Вітер), Степана Беця, Романа Гарбуза та багатьох інших фахівців своєї справи. Ще на початку третього тисячоліття пан Володимир активно займався з молоддю, розкриваючи перед нею мистецькі обрії через осмислення минулого і сучасного, спираючись на свій багатий методичний досвід. Тепер художник присвячує свій вільний час улюбленій справі — знову багато читає, згадує, аналізує, не забуває свої «історичні проходи» звиклими маршрутами вулиць та стежками парків Львова, де милується його краєвидами і чудовою архітектурою.

1. *Дуда І.* Бець Володимир Андрійович / І. Дуда, Г. Кушнерик // Тернопільський енциклопедичний словник. — Тернопіль : Збруч, 2004 . — Т. 1. — С. 13.
2. *Голубець О.* Між свободою і тоталітаризмом: Мистецьке середовище Львова другої половини XX століття / О. Голубець. — Львів : Академічний експрес, 2001. — 176 с.
3. *Трофимлюк В.А.* Наші магістралі (1944—1945 рр. і по сьогодні) / В.А. Трофимлюк // Карби / додаток до журналу «Образотворче мистецтво». — 2002. — № 1. — С. 41—44.
4. *Бадяк В.* Мартиролог Львівської національної академії мистецтв: пошанований і призабутий / В. Бадяк [Електронний ресурс] Режим доступу: http//www.nbuv.gov.ua/porta/Soc_Gum/Vlnam/2008_19/042.htm.

Olena Tsymbaluk

VOLODYMYR BETS — ARTIST, SCULPTOR AND TEACHER: REMINISCENCES ON PERIODS AND EVENTS

The article has presented some reminiscences on essential periods in life and creative work by merited Lviv artist Volodymyr Bets. Those have covered his youth during hard times of the Second World War, his getting an artistic training in spite of the difficulties of the late Stalinist epoch and his professional — tutorial and creative activities under conditions of ideological pressure by the Soviet regime.

Keywords: flashbacks, education, war, Red Army, Ternopil, Shyly, Lysychyntsi, artistic training, sculpture, painting, pupils.

Олена Цымбалюк

ВЛАДИМИР БЕЦЬ — ХУДОЖНИК, СКУЛЬПТОР, ПЕДАГОГ: ВОСПОМИНАНИЯ О ВРЕМЕНАХ И СОБЫТИЯХ

В статье представлены воспоминания об основных периодах жизни и творчества львовского художника Владимира Беця. Это — юность, которая пришлась на трудные времена Второй мировой войны, получение художественного образования в период сталинщины, работа и творчество в епоху идеологического давления советской системы.

Ключевые слова: воспоминания, учёба, война, Советская армия, Тернополь, Шилы, Лысичинцы, художественное образование, скульптура, живопись, ученики.



Юлія ОСТРОВСЬКА

ТРАДИЦІЇ ТА НОВІ ХУДОЖНЬО-КОНЦЕПТУАЛЬНІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ СВІТЛАНИ ПАСІЧНОЇ

У статті стисло розглядається творчий шлях української мисткині Світлани Пасічної, прослідковується зв'язок традиції та нових художньо-концептуальних ідей у її керамічному та графічному доробку, проводиться мистецтвознавчий аналіз деяких творів, наголошується на особливостях її керамопластики.

Ключові слова: Світлана Пасічна, творчий шлях, керамічний та графічний доробок, традиції, нові художньо-концептуальні ідеї, керамопластика.

Світлана Пасічна — одна із визначних українських професійних художників-керамістів кінця XX — поч. XXI ст. Вона є не лише митцем, а й педагогом, організатором та учасником різноманітних міжнародних мистецьких процесів кінця XX — поч. XXI ст. Вона належить до художників, які усвідомлюють та цінують самобутність і цілісність української культури. Як універсальна творча особистість вона репрезентує найкращі вартості українського та світового мистецтва на межі різних історичних епох і напередодні глобальних змін, що настали у системі загальної естетичної культури Європи.

Актуальність дослідження зумовлена потребою об'єктивного комплексного вивчення творчості Світлани Пасічної, оскільки наукові інтерпретації її спадщини здебільшого мають фактологічно-описовий та енциклопедичний характер, відсутнє вичерпне уявлення про взаємодію традиційного та новаторського в творах Пасічної. На жаль, через те, що художниця значний період своєї творчості провела за межами України (в Молдові), українські науковці не досліджували її діяльність, та й не мали такої змоги.

Фрагментарно діяльність Світлани Миколаївни досліджували Олександр Федорук [1, с. 54; 7, с. 25—27], Зоя Чегусова [8; 9, с. 229—240], Віталій Ханко [4, с. 147], Володимир Онищенко [3, с. 221—222], Микола Пасічний [5, с. 24—34], Тетяна Зіненко [2, с. 52—55], Наталя Буцька [6, с. 17—20], Андрей Вартік (Andrei Vartic) [14], Тудор Брага [13, р. 8]. Але, на жаль, її творчість в контексті світового мистецтва сер. XX — поч. XXI ст., комплексний мистецтвознавчий аналіз творчого доробку, зв'язок традиції та новації в кераміці, графіці тощо залишаються мало вивченими, навіть не відомими для науковців та всього суспільства.

С. Пасічна — одна з чільників художнього життя Молдови (м. Кишинів) 70—90-х рр. та України (м. Полтава) від 90-х рр. і до сьогодні. Особливий інтерес становить той факт, що життєвий і творчий шлях Світлани гармонійно поєднують дві протилежні складові. З одного боку, глибоке вкорінення у сучасне європейське мистецтво, а з іншого — класичне традиційне.

Дослідження характерних рис культурно-мистецького середовища актуальне для розкриття місця і ролі мистецького доробку Світлани Пасічної в історії українського мистецтва. З цього погляду важливе значення має вивчення особливостей творчої діяльності та їх художньо-концептуальних засад.

Щира, людяна, доброзичлива, дуже самокритична, одним словом, чарівна жінка і спостережливий, освічений, професійний художник з глибокофілософським сприйняттям світу — сучасного та прадавнього, глибоким осмисленням та відчуттям своїх витоків, тісного їх взаємозв'язку. До особи С. Пасічної можна також віднести такий вислів: «Талановита людина — талановита у всьому». Коло її професійних інтересів надзвичайно широке: художня кераміка, живопис, графіка, моделювання та пошиття одягу, дизайн, фотографія, педагогіка. Мистецька мова розмаїта, інколи несподівана за матеріалами і техніками виконання, збагачена національним колоритом, любов'ю до рідного Полтавського краю, який живить її своєю невичерпною традицією, але в той же час сповнена різноманітних запозичень та трансформацій світових традицій керамічного мистецтва та елементів авангарду.

С. Пасічній до певної міри пощастило. Вона належить до покоління митців, повноцінне становлення яких збіглося з динамікою перемін і бурхливими процесами національного відродження 1980-х рр., із великим піднесенням та сподіваннями. Саме їм судилося на практиці здійснити те, що у будь-якій іншій ситуації можна було б вважати неможливим — водночас сягати глибинного підґрунтя національної традиції й активно адаптувати досвід сучасного світового мистецтва.

Можливо, саме навчання у Миргородському керамічному технікумі (1965—1969 рр.) — одному з найдавніших серед навчально-керамічних осередків, допомогло С. Пасічній виробити свій стиль, визначитися у руслі своєї творчості. Вищу професійну освіту С. Пасічна отримала в одному з найпрестижніших мистецьких закладів тодішнього СРСР — Ленінградському вищому художньо-промисловому училищі ім. В.І. Мухіної (нині Санкт-Петербурзька державна художньо-промислова академія ім. барона А.Л. Штігліца) на відділенні художньої кераміки і скла (спеціалізація «Художнє скло») (1971—1977 рр.).

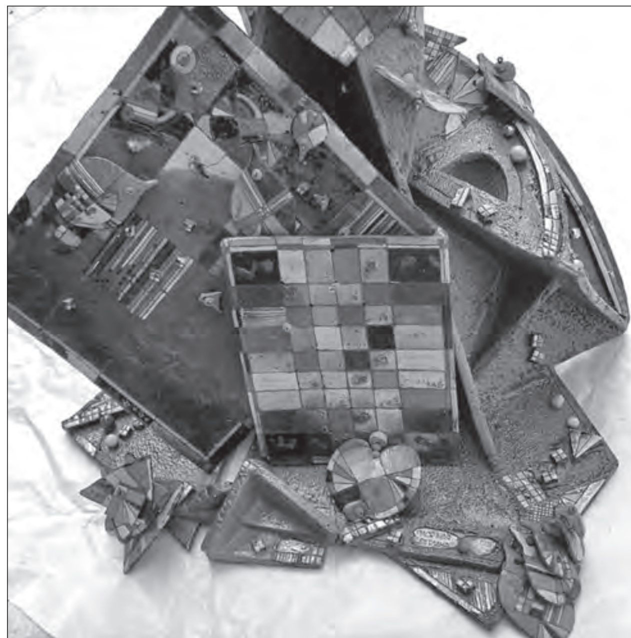
Говорити про Світлану Пасічну як про самостійного професійного художника можна починаючи з кінця 1970-х років. Закінчивши ЛВХПУ ім. В.І. Мухіної в 1977 р., вона за призначенням їде до м. Кишинева (Республіка Молдова), де жила й працювала з 1977-го по 1995 р., після чого, маючи вже світове визнання скульптора-кераміста, через сімейні обставини повернулася в рідну Полтаву, уже «за кордон». Після розпаду СРСР Молдова швидко й конструктивно переорієнтувалася на Захід, в першу чергу до Румунії. Європа вабила митців Молдови своєю свободою, розкутістю, можливістю культурних контактів, зовсім іншими стандартами. Ось так Світлана Пасічна стала громадянкою Молдови, а не України, так би мовити, за місцем постійного проживання. Тогочасний творчий доробок — серія творів, виконаних на Полтавському порцеляновому заводі (1980 р.), дав змогу стати членом Спілки художників Республіки Молдова (1983 р.), а повернувшись в Україну (1995 р.), з урахуванням її здобутків — і членом Національної спілки художників України. Це за формою, а по суті, подальше життя її в Пол-



С. Пасічна біля своєї роботи «Композиція з трьох об'єктів». 1989. Виставковий комплекс Бієнале. Фаенце, Італія



С. Пасічна. Балаган (фрагмент). 1990. Шамот, глина, поливи, надполивні фарби. Квадрієнале ужиткового мистецтва та дизайну «Конфігура—1». М. Ерфурт, Німеччина, 1991



С. Пасічна. Сни падолиста (фрагмент). 1991—1994. Глина, шамот, поливи, золото, надполивні фарби, мідний дріт. 14 Міжнародне бієнале художньої кераміки у Валлорісі, Франція, 1994. «Золота медаль» («MEDAILLE D'OR»)



С. Пасічна. Порцеляновий чайник. 1999. Порцеляна, надполивні фарби. Полтава. Приватна колекція С. Пасічної

таві протягом десяти років проходило за принципом «між Україною і Молдовою» [6, с. 18].

Перший найпотужніший вплив на творчість Світлани Пасічної як майстра кераміки, про який вона із вдячністю згадує, зробив художник великого таланту й великої душі — Петеріс Мартінсонс (нар. 1931 р.). Знаний і шанований у світі латвійський кераміст, архітектор, скульптор, актор, педагог, керівник симпозіумів всесоюзних творчих груп керамістів, академік Міжнародної Академії Кераміки (IAC). Цей незабутній контакт переріс у взаємну приязнь, сприяв активному розширенню кругозору мисткині, швидкому пізнанню нових матеріалів і технологічних можливостей, відчуттю впевненості у власних силах.

Творчість та сама особистість П. Мартінсонса сильно вразила С. Пасічну. Він відкрив для неї таке поняття, як «повага до глядача»; допоміг зрозуміти, що кераміка — цікава сфера новітньої творчості, яка також має найширший діапазон образно-пластичних втілень; допоміг їй внутрішньо відчути матеріал, навчив поважати його, оскільки повага до матеріалу — це повага до самого себе як до Творця. «Цей художник був одним із тих, хто створив новий напрямок в світовому мистецтві кераміки. Він був легендою. Нею і залишився».

За словами Світлани, саме з цього моменту — знайомства із такою чудовою культовою особистістю, і можна починати відлік еволюції її творчого шляху. І як результат — період з 1986 по 2001 рр. сама художниця називає «марафоном» своєї творчої активності, впродовж яких її керамічні композиції приймали участь у найбільш знаних виставках, конкурсах кераміки та були нагороджені найпрестижнішими преміями — Золотою медаллю Президента Італії (1989 р.) та найвищою нагородою «Гран-прі» (1991 р.) на Міжнародному бієнале художньої кераміки у Фаенці (Італія), «Золотою медаллю» (1994 р.) на 14 Міжнародному бієнале художньої кераміки у Валлорісі (Франція). Починаючи з 1990 р., і майже щороку, С. Пасічна відвідує Опішне (Полтавщина) як художник-кераміст, як учасник симпозіумів монументальної кераміки, як член Журі Всеукраїнських та Міжнародних гончарських фестивалів, Національних конкурсів кераміки тощо.

«Не ми обираємо кераміку, а кераміка обирає нас... Тому декого глина слухається: не тріскається при сушці, при випалі, допомагає-підказує певні формотворчі нюанси, а інших — навпаки... Тому треба прислухатися до матеріалу, поважати його думку...», — так підтверджує Світлана Пасічна своє покликання присвятити життя саме кераміці.

Творче кредо С. Пасічної — пізнати себе. Пізнання світу і себе у мистецтві художниця реалізує через свої керамічні твори. Її вироби — це комплекс філософських смислових художніх об'єктів, об'єднаних концептуальною проблематикою.

Використовуючи й творчо переосмислюючи здобутки вітчизняного, традиційного національного

та світового мистецтва, С. Пасічна намагається надати своїм роботам неповторного індивідуального «обличчя».

В експресивній творчості художниці немає форм, що явно суперечать своєрідному характеру глиняної матерії; і всі її сторони, хоча і володіють тонкими варіаціями і виражають напругу, є проявом великої гармонії, затвердженої Природою. Саме тому керамічні роботи С. Пасічної наповнені класичною ясністю, не дивлячись на авангардні форми та декор, що випливають зі складності зіткнення багаточисленних, різнофактурних поверхонь.

Трансавангардна кераміка С. Пасічної, з характерною для цієї течії живописною зображальністю, несе в собі цілий комплекс смислових пластів, що об'єднують філософську проблематику з концептуальністю художніх об'єктів. Складність і насиченість образів досягається абстрактно-скульптурними поліхромними побудовами, відстороненими від реального світу, оригінальними технологічними знахідками [9, с. 237].

Пошуки нового можуть принести успіх лише у тому разі, коли вони мають під собою науково-теоретичне та практичне підґрунтя і є виразником прогресивних естетичних ідей свого часу. Багатство образних інтерпретацій у творах С. Пасічної є можливим завдяки тому, що вона досконало опанувала суто техніко-технологічні секрети сучасної кераміки як ремесла.

Суттєвою відмінністю керамопластики С. Пасічної є її живописно-графічна манера. Кераміка, що виходить з її невтомних рук, — це ніби проміжний, з'єднувальний місток між декоративним і образотворчим мистецтвом, що дає можливість перетину її творів з глини або шамоту з живописом, графікою, скульптурою. Ламаючи стереотипи уявлень і стандарт мислення про керамічні матеріали, з якими людство працює впродовж тисячоліть, художниця-керамістка вдихає нове життя в це традиційне мистецтво.

Колір, який є беззаперечною домінантою, — перше, що вражає в емоційній, темпераментній, енергетичній кераміці мисткині з мальовничими контрастами і несподіваними тональними зіставленнями, що не зовсім співвідноситься зі звичним сприйняттям монохромних за своєю суттю глини і шамоту. І спершу складно визначити, чим є творчість С. Пасічної: малярством-графікою із застосуванням керамічних матеріалів чи керамічно-скульптурним живописом — асоціативним, абстрактним, настроєвим.



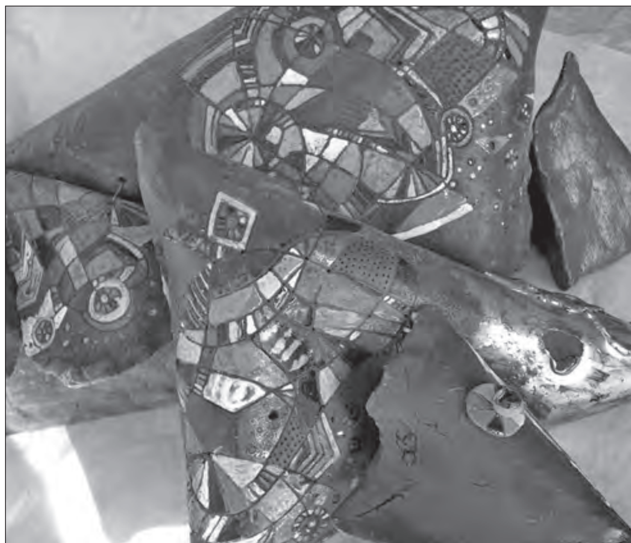
С. Пасічна. Скульптурний об'єкт (фрагмент). 1994. Шамот, глина, ангоби, поливи, надполивні фарби, золото. Полтава. Приватна колекція С. Пасічної



С. Пасічна. Скульптурний об'єкт (фрагмент). 1994. Шамот, глина, ангоби, поливи, надполивні фарби, золото. Полтава. Приватна колекція С. Пасічної

Тематика створення світу, дня і ночі, сходу сонця, осінньої пори року, або ж просто маленьких історій залишаються улюбленими для мисткині впродовж десятиліть, — переважно це геометричні абстрактні композиції з багаточастинними фактурними елементами. Тематичний діапазон вказує нам на природу як джерело творчих інспірацій С. Пасічної. Можливо, це натхнення або мистецька інтуїція, звернена передусім до її підсвідомості. «Моє джерело натхнення, як і в багатьох, — природа. Але мене ще надихають люди. Кожна людина — індивідуальність, дуже цікава, як цілий світ. Мене це захоплює» (С. Пасічна).

Дуже часто деякі компоненти певної композиції є мобільними: мисткиня постійно експериментує з ними, змінюючи, переставляючи, перевертаючи, до-



С. Пасічна. Керамічна композиція (фрагмент). 1998. Глина, поливи, надполивні фарби, золото. Полтава. Приватна колекція С. Пасічної



С. Пасічна. Керамічне панно «День і Ніч» («Народження Дня»). 1991—1995. Глина, шамот, поливи, надполивні фарби, золото, дерево, 200 x 150. Полтава. Приватна колекція С. Пасічної

даючи нові деталі (з інших творів), створюючи таким чином образні інтерпретації.

«Світлана Пасічна — один з авторів, які стояли біля витоків молдавської декоративної кераміки. Поєднання форм геометричного і рослинного орнаментів викликає в пам'яті етнічні традиції, і це чергове свідчення її близькості до національної культури. ... Мистецтво Світлани Пасічної — поза часом і простором. Її кераміка цікава людям різних поколінь, вона розмовляє з глядачами різних країн найзрозумілішою мовою — мовою краси і гармонії» (Поліна Коломієць, мистецтвознавець, член СХ Молдови, Головний зберігач НХММ).

У пошуках авторської стилістики художниця завжди звертається як до зразків далекого минулого, так і освоює сучасні досягнення світової кераміки. Різноманітність абстрактних рішень пов'язане з численними пошуками художницею відповідних задумом фактурних і кольорово-тональних засобів, з розробкою новітніх технологій. Іноді доводилося йти зовсім новими шляхами при підборі режимів випалів і розробці рецептів полив для досягнення яскравих колірних поєднань і оригінальності форм. Розвиток нових технологій у свою чергу диктував ускладнення композиційних схем і використання нових матеріалів.

Уже в ранніх роботах художниця-керамістка використовує принцип образотворчості, включаючи простір у композиційну схему творів. У численних рельєфних панно простір значно розширюється за рахунок гармонійної взаємодії виліпленого обсягу і живописного фону основної площини. Рельєф спочатку вважався не просторовим видом мистецтва, а у С. Пасічної стає об'ємно-просторовим. У рельєфах вона практично завжди підкреслює гнучкість твердого керамічного пласта.

Її абстрактно-скульптурний декоративний поліхромний твір «Композиція з трьох об'єктів», що 1989 р. отримав «Золоту медаль Президента Республіки Італія» на 46 Міжнародному бієнале художньої кераміки у Фаенце [10, р. 59], був створений на порцеляновому заводі в Полонному (Хмельниччина). Доктор мистецтвознавства, професор Орест Голубець вважає, що «за формою вони нагадують абстрактні людські фігури — жінки, чоловіка і дитини. Цілісність композиції творять кольорові акценти, яскраві забарвлення окремих деталей фігури чи елементів одягу (капелюха — в чоловіка чи запаски — в жінки) жовтої, червоної чи зеленої барви. Декоративності твору додає тоненьке кольорове обрамлення окремих шматочків білої основи виробів». Скульптурна композиція наділена новаторством та екстравагантністю, активною індивідуальністю художниці. Саме в цьому творі можна прослідкувати захоплення С. Пасічної творчістю прибалтійського кераміста Петеріса Мартінсонса. Зокрема, спільним є не тільки зовнішній образ, але й принцип побудови художнього твору (тектоніка, пластичність), акцентування на властивостях матеріалу, монолітності об'ємів, елегантності та лаконізмі форми, декору. Від-

чувається прагнення до раціональної простоти, виявлення фактурних властивостей матеріалу. Ці принципи в роботі з керамікою С. Пасічна зберегла і використовувала в кожній своїй композиції.

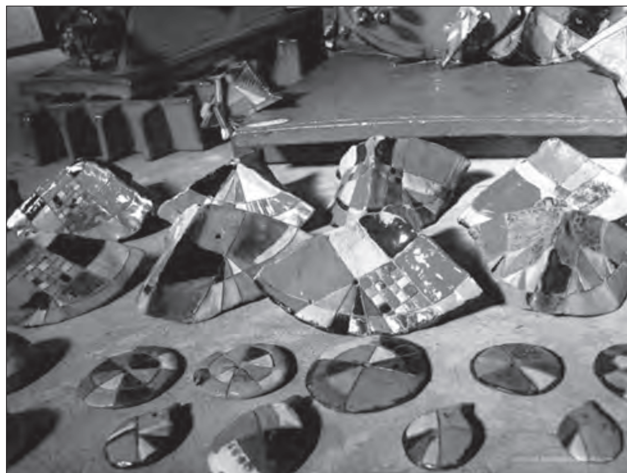
Твір Світлани Пасічної «Шлях» («The Way»), який отримав найвищу нагороду — «Гран-прі» на 47 Міжнародному бієнале художньої кераміки у Фаенце [11, р. 35—37], був створений на рівні підсвідомості. Скульптура відображає давню ідею Шляху: шляху Людини, Всесвіту, будь-якого Процесу. Три частини твору означають минуле (червоночорне), перехід до сучасного (центр твору як точка біфуркації — червоно-блакитне) з трансформацією в майбутнє (синьо-жовте) [5, с. 27]. Прослідкувавши символіку кольорів трьох частин твору, можна зіставити їх із суспільно-історичною ситуацією в Україні, зі Шляхом України в 1991 році.

1994 рік приніс Світлані Пасічній значну перемогу — «Золоту медаль» за велику композицію «Сни падолиста» на 14 Міжнародному бієнале художньої кераміки у Валлорісі, Франція [12].

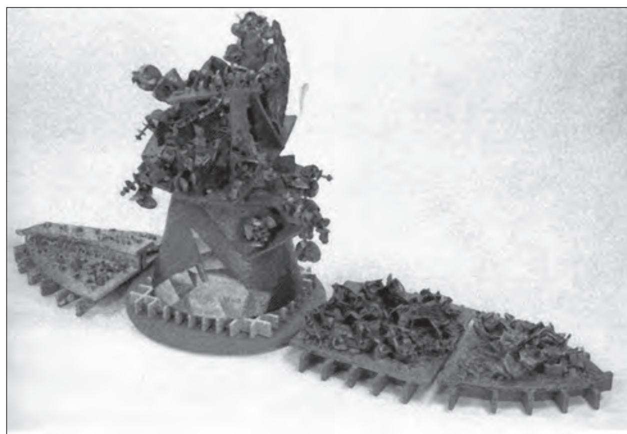
У порцелянових композиціях — серії декоративних чайників, створених на Полтавському порцеляновому заводі (1999 р.), підхід до матеріалу радикально відрізняється від класичної традиції: художниця акцентує властивості матеріалу, роль живописного декору, розробляє нові технологічні прийоми; відчувається потяг до авангардної декоративності, химерних обрисів.

У 2009 р. С. Пасічна приїхала із персональною виставкою до Молдови, роботи якої кишинівський глядач не бачив вже впродовж декількох десятиліть, після її виїзду до України. І на думку абсолютної більшості фахівців Молдови, які добре знали її творчість раніше, зокрема Юрія Канашина, академіка, професора, доктора філософії, «головна якість її робіт, — як відзначають фахівці, — це алегоричність і метафоричність пластичної мови, що дає змогу їй легко, як би граючи, оперувати складними конструктивними системами та обсягами, створюючи химерні сплетення фантазійних інновацій і, як би запрошуючи зачарованого глядача в цей діалог з автором».

Щодо колірної палітри творів С. Пасічної, можна провести паралель із казковими і дещо гротескними роботами київської керамістки Неллі Ісупової: так само відчувається симбіоз живопису, графіки та



С. Пасічна. Червоні об'єкти (фрагмент). 1990. Глина, шамот, надполивні фарби, ангоби. Полтава. Приватна колекція С. Пасічної



С. Пасічна. Шлях. 1987—1990. Шамот, глина, ангоби, поливи. 47 Міжнародне бієнале художньої кераміки у Фаенце, Італія, 1991. «Гран-прі» («PREMIO FAENZA»). Колекція Міжнародного музею кераміки у Фаенці, Італія

скульптури, так само кераміка сповнена яскравого життя, енергії, насичених контрастних колірних плям. Саме колір — як один із визначних принципів у творчості С. Пасічної і визначають відомі керамісти, художники, науковці (Олег Татаринцев, Ростислав Шмагало та інші).

Окрему частину творчого доробку Світлани Пасічної становлять її графічні великомасштабні композиції, які вона створює в різних матеріалах та різною технікою. Активно займатися саме графічним мистецтвом С. Пасічна почала з 1990-х рр. і продовжує до сьогодні, що пов'язано із переїздом з Молдови в Україну, тобто, швидше, за відсутності умов для роботи з керамікою. Жанр її графічних творів 1990—2000-х рр. в основному абстрактний та сим-

волічний, роботи виконані кольоровими олівцями на фактурному папері, картоні або фломастерами на полотні, часто авторською технікою.

Надзвичайно важливим у творчості будь-якого художника є джерела інспірацій, тобто джерела, з яких він черпає натхнення і під впливом яких працює. Цей вплив базується на вмінні трансформувати бачене та відчуте. Творчість як така значною мірою базується на уяві. Уява, в свою чергу, — це складний процес перетворення баченого, почутого та відчутого. Саме переосмислення традиційних, звичайних речей і є проявом індивідуальності художника.

У графічній творчості Світлани Пасічної можна виділити три види інспірацій. Першим і найбільш виразним є українське мистецтво, зокрема — мистецтво традиційного килимарства, ткацтва, вишивки Полтавщини XVIII—XIX ст., другим — світова культурна спадщина (авангард), і третім — формотворчі принципи її власної кераміки.

Невичерпний, потужний потік творчої енергії веде С. Пасічну від початкового освоєння і наступного досконалого володіння можливостями керамічних технік до їх оригінального переосмислення і застосування у сферах графіки та малярства. Можна прослідкувати той факт, що в її графіці сильно відчувається формотворча манера кераміста.

Мисткиня цікавиться сучасним станом форми, кольору, фактури. Її цікавить тема ритму в зображенні, для неї ритм — це зміна фактур та кольорової гами в одній композиції. У декоративних графічних панно розвиваються її керамічні ідеї. «Графічними аркушами Світлана Пасічна «зазирає» в інший вимір поетичної теми своєї кераміки, що викликає ще більш складні естетичні і смислові алюзії в глядача», — зазначає Роман Яців, кандидат мистецтвознавства.

Світлана Пасічна розуміє народне мистецтво свого краю на рівні підсвідомості. Це у неї в крові. У серіях олівцевої та акварельної графіки яскраво проявляються стилізовані абстракції з елементами орнаментів із полтавських традиційних килимів. Ці мотиви проникають, просочуються в основу кожного твору. Звідси можна провести паралель із синтезом традицій та інновацій у творчості С. Пасічної.

Художниця творить серійно, її роботи часто компонуються в композиції з двох-трьох об'єктів, одна форма розвивається до декількох, несучи в собі елементи попередніх. Світ Пасічної — це нестандартне поєднання осколків цивілізації, змішання в єдиний ланцюг будинків, вікон, доріг, дерев, птахів, людей, равликів, квітів, листя. І все це дуже професійно, гармонійно, життєрадісно і барвисто.

Джерелами натхнення для С. Пасічної також є глина, як символ Землі і породження Космосу, що виходить із земних надр, а також рідна природа Полтавщини. Її композиції символізують сприйняття світу крізь комбінацію різних образів, часів і просторів, поєднуючи фактуру полотна чи паперу, яскраві барви, різні абстрактно-авангардні форми. В її роботах відчувається унікальний синтез глобальної теми космосу, створення світу, дерева життя, суміщення образів міста і села з сучасними технологіями, урбанізацією і абсолютно дитячим сприйняттям в колірній гамі кубика-рубика.

Багатий арсенал прийомів художнього зображення проявився в великій композиції «Створення світу». Вона поєднала елементи національного та інтернаціонального, де міцно сплелися традиції з новаторськими прийомами. На трьох вертикальних полотнах, розміщених поряд, бурхливо розвивається ідея створення світу. Різноманітність декоративних форм пов'язане з пошуком фактури, кольору і тональності на межі нових технологій з використанням нових матеріалів, несподіваного поєднання фактур в дусі авангарду. Перше чорно-біле панно із цієї серії насичене масою космогонічних дрібних об'єктів, ретельно вимальованих різнокольоровими фломастерами по тканині, що плавно переходять на друге і третє полотно. Ця дивно яскрава картина світобудови нагадує фантастичні мультяшки-комікси, створені явно «юною» рукою 60-річної художниці. У своїх роботах Світлана використовує намистини, фішки, кубики, плоскі «кругляшки» (аналогії яким можна побачити в її кераміці), що відображають яскраве різнобарв'я життя, і це часто на тлі серйозних концептуальних композицій.

Отже, у графічній творчості С. Пасічної спостерігається органічний синтез тисячолітніх набутків колективного народного генія та власне авторське світовідчуття художниці. Її мистецтво графіки звільнюється від ретроспективних тенденцій, одноманітності. Художниця виробила індивідуальний підхід до вирішення колористичних завдань, а використання оригінальної авторської палітри до-

помагає перетворити зображальну поверхню в оптичне середовище простору.

Роман Яців вважає, що «кераміка Світлани Пасічної привертає увагу вже з перших зорових вражень. Кожен наступний крок глядача вглиб сформованого авторкою метафоричного простору супроводжується новою естетичною пригодою, з якою увиразнюється емоційна і професійна постава мисткині. Втім, щоб рухатися коридорами «лабіринтів» формально-образного мислення Світлани Пасічної, необхідно хоч частково опанувати системою її почувань, оскільки такого асоціативного багатства у модифікованих формах і їх просторових розгортках можна зустріти лише в окремих сучасних авторів.

Відтак кераміку і графіку Світлани Пасічної визначає цілісність її світоглядної установки. На ранній стадії становлення, пізнавши духовну природу українського традиційного гончарства, художниця наполегливо шукала глибоких естетичних саморефлексій, знаходячи їх в образотворчих еквівалентах. Усі важливі для цього засоби — пластика, фактура, колір, комбіновані способи «інтелектуалізації» глиняної маси — беруть участь у творенні складних семантичних «текстів» художнього твору».

У своїй творчості С. Пасічна успішно перетворює елемент метафоромислення в матерію мистецького образу. В її просторово-пластичній кераміці можна простежити довгий генетичний шлях — через Миргород, Опішню, у глибину віків до модного сьогодні Трипілля. У пластичні керамічні композиції здійснила «трансплантацію» решетилівського ткацтва, вишивки, і це задокументувало пафос її творчих осягань, запевнило її вміння естетично поєднувати традиції та новації в одній композиції [7, с. 48].

Як уже зрозуміло, творчий шлях С. Пасічної тісно пов'язаний як з рідною Україною, так і з Молдовою, тобто вона одночасно є представницею художніх культур обох країн. Це багаторічні мистецькі пошуки мисткині у галузі композиції, технології та образотворення в художній кераміці, а також у графіці.

Спираючись на традиційне українське мистецтво, звертаючись до здобутків європейської художньої культури, вона працює у різних видах і жанрах декоративно-ужиткового і образотворчого мистецтва, сформувавши на теренах України та Молдови своєрідний мистецький ареал.

Світлана Пасічна — художниця зі своїм особливим розумінням матеріалу та оригінальним поетичним баченням світу, позначеним яскравими прикметами національної своєрідності. Водночас як людина і художник, вона є складною особистістю із внутрішніми протиріччями. Максималістка за складом свого характеру, вона свідомо вибрала собі «тверду» дорогу в мистецтві. Дорога ця, заповнена титанічною працею та фанатичною відданістю творчій ідеї, часто позбавлена належного мисткині визнання, зате сповнена гіркоти незаслужених тенденційних прискіпувань.

Будь-який формат творчої діяльності Світлани Пасічної не змінює, однак, основної суті. Постійні метаморфози у її творчості відбуваються на спільній основі, органічно зливаючись у певну цілісність, де панує єдиний незаперечний пріоритет — неповторний, сповнений живих емоцій образ, нерозривно пов'язаний з індивідуальним, внутрішнім світом художниці, потужним джерелом її інтелекту і творчої енергії. Глибоко осмислена проекція національних традицій на тло споконвічних загальнолюдських цінностей пояснює феномен беззастережної адаптації і популярності творів С. Пасічної, особливо закордоном — в Європі, США, Кореї, далекій Японії.

1. [*Федорук Олександр*]. Її пам'ятають у Фаєнці / Олександр Федорук // Образотворче мистецтво. — 2009. — № 3. — (Підп.: О. Ф.).
2. *Зіненко Т*. Полтавська школа художньої кераміки у культуротворчому становленні регіону. Досвід, реалії, перспективи / Т. Зіненко // Матеріали Міжнародної науково-теоретичної конференції. — Полтава, 2005.
3. *Онищенко В*. Схвилювало мою гончарну душу... / В. Онищенко // Український керамологічний журнал. — Опішня : Українське народознавство, 2005. — № 1—4.
4. *Пасічна* Світлана Миколаївна / Світлана Миколаївна Пасічна // Ханко В. Словник мистців Полтавщини. — Полтава : Полтава, 2002.
5. *Пасічний* Микола. Світлана Пасічна: шлях мистця словами сина / Микола Пасічний // Український Керамологічний Журнал. — Опішня : Українське народознавство, 2001. — № 1.
6. Світлана Пасічна та її керамічні скульптури // Буцька Н.М. Наші знайомі. Нариси про полтавців кінця XX — початку XXI ст. — Полтава : Дивосвіт, 2008.
7. *Федорук О.К*. Величний знак метафори / О.К. Федорук // Перетин знаку: Вибрані мистецтвознавчі

статті: у 3 кн. / Інститут проблем сучасного мистецтва Академії мистецтв України. — К. : Видавничий дім А+С, 2008. — Кн. 3: Українська культурологія. Історія та теорія мистецтва. Постаті. Народна творчість. Рецензії.

8. *Чегусова З.* Декоративне мистецтво України кінця XX ст.: 200 імен: альбом-каталог / З. Чегусова. — К. : Атлант ЮЕмСІ, 2002. — 511 с.
9. *Чегусова З.* Трансформація образу в професійному декоративному мистецтві України 80—90-х рр. XX ст. / З. Чегусова // МІСТ: Мистецтво, історія, сучасність, теорія : зб. наук. пр. з мистецтвознавства і культурології / Ін-т проблем суч. мистецтва Акад. мистецтв України ; редкол.: В.Д. Сидоренко (голова), О.О. Авраменко, О.Я. Боднар та ін. — К. : Музична Україна, 2003. — Вип. 1.
10. 46° Concorso internazionale della ceramica d'arte Faenza Palazzo delle Esposizioni 23 settembre / 22 ottobre 1989. Catalogo. — Faenza.
11. 47° Concorso internazionale della ceramica d'arte Faenza Palazzo delle Esposizioni 14 settembre / 27 ottobre 1991. Catalogo. — Faenza.
12. XIV Biennale Internationale de ceramique d'art. — Vallauris, 1994.
13. *Braga Tudor*. Svetlana Pasecini / Tudor Braga // Femeiza. — Februarie 1995.
14. *Vartic Andrei*. Introducere la picture / Andrei Vartic. — Chisinau : Editura Basarabia, 1998. — 106 p.

Yulia Ostrovska

ON TRADITIONS AND NEW ARTISTIC CONCEPTUAL IDEAS IN SVITLANA PASICHNA'S CREATIVE WORK

In the article has been presented a creative progress by Ukrainian artist Svetlana Pasichna with especial attention to connections of traditional and new artistic conceptualizations in her ceramic and graphic heritage; critical analysis has been performed as for some creations, some characteristic features of Pasichna's ceramic artistry have been underlined.

Keywords: Svitlana Pasichna, career, ceramics and graphic heritage, traditions, art and new conceptual ideas of ceramic.

Юлия Островска

ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННО-КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ СВЕТЛАНЫ ПАСИЧНОЙ

В статье кратко рассмотрен творческий путь украинской художницы Светланы Пасичной, прослежена связь традиции и новых художественно-концептуальных идей в ее керамическом и графическом наследии, проведен искусствоведческий анализ некоторых произведений, отмечены особенности ее керамопластики.

Ключевые слова: Светлана Пасична, творческий путь, керамическое и графическое наследие, традиции, новые художественно-концептуальные идеи, керамопластика.



Матеріали

Богдан ЖЕПЛИНСЬКИЙ

ПОБУТ УКРАЇНСЬКИХ СВЯЩЕНИКІВ В ГАЛИЧИНІ
першої половини XX століття

Побут українського духовенства у вельми непростий період — першу пол. XX ст. — висвітлено недостатньо. У статті на прикладі життя нашого батька, дідуся та знайомих мені тодішніх священиків окреслюються характерні епізоди з їхнього життя та діяльності.

Ключові слова: священичий побут, історія, «Просвіта», «Рідна школа».

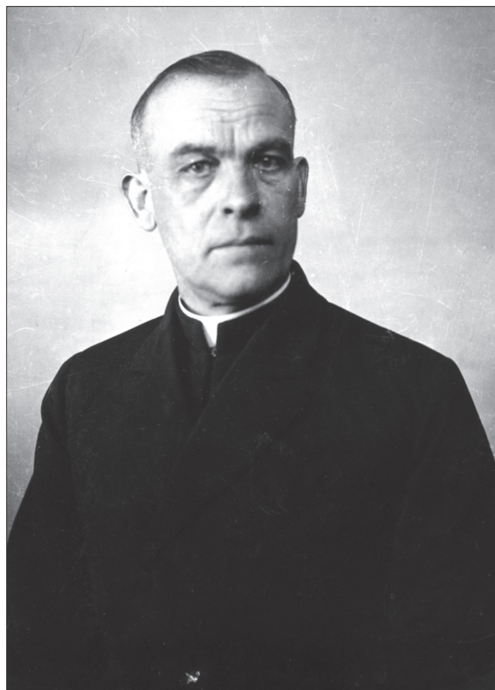
1. Побут в парохії с. Завадка Риманівська

Мій батько, Жеплинський Михаїл Григорович, народився 27.07.1899 р. у багатодітній селянській сім'ї Григорія та Теодозії (з роду Мацькало) в с. Вороблевичі на Дрогобиччині. Всі Жеплинські відрізнялися великою кмітливістю, добре вчилися, чоловіки дуже любили коней, були добрими вершниками, а в час військової служби — відмінними кавалеристами.

Наш батько, Михайло Жеплинський, закінчивши Перемишльську Духовну семінарію, в рік після священичих свячень одержав першу посаду завідателя (так тоді називали посаду адміністратора) парохії в с. Хоробрів на Сокальщині. Перед висвяченням батько одружився з Наталією Мизь, дочкою о. Йосифа Мизя та Казимири (з роду Хрущевських). Обидва роди (Мизі та Хрущевські) славились своїми предками, вчинки яких були широко відомі в Галичині. Батько Наталії Жеплинської — наш прадід о. Еміліян Мизь очолював, разом з молодим ще тоді Андреєм Шептицьким, одну із перших паломницьких прощ галичан до Святої Землі, за що одержав нагородного Хреста від тодішнього Папи Римського. Ця подія описана в книжці о. Юліяна Дзеровича «Як то Русь ходила слідами Данила» [1]. А представник роду Хрущевських, Іван Хрущевський, був обраний бургомістром Теребовлі, і таким чином став першим бургомістром українцем цього славного міста.

Предки із родів Жеплинських та Мизів, були з дрібної української шляхти, мали представників, які славились своїми вояцькими чи благочинними подвигами і мали в своєму роді почесні герби: Жеплинські — герб «Погоня» (1762 р.), Мизі і споріднені з ними Чемеринські — герби «Габданк» (1783 р.) та «Юноша» (1732 р.), а Хрущовські — герб «Гоздава» (1809 р.). До роду Мизів «по Куделі» (мамин рід) примикав і рід Левицьких гербу («Рогаль») представник якого — кардинал митрополит Михаїл Левицький (1774—1858 рр.).

Батько з мамцею в селі Хоробрів активно включились в суспільно-громадське життя села, а батько ревно виконував також свої священичі обов'язки, отож вже через рік одержав подяку та ревнительську грамоту від єпископа Йосафата Коциловського. А через деякий час єпископ Коциловський викликав батька до Перемишля, де тоді містилася єпископська управа Перемишльської дієцезії, і за-



О. Михайло Жеплинський

пропонував батькові нову, вже постійну посаду пароха в курортному місті Криниця (тепер Польща).

— Хочу післати Вас, отче Михайле, утверджувати українство на нашій, дорогій мені Лемківщині. І хоч тепер на Лемківщині нас чекає не легка праця, Ви, молода, енергійна людина, справитесь! На це Вас і благословляю! — сказав єпископ Йосафат Коциловський та вручив батькові грамоту — призначення на нову посаду.

Так батько став парохом греко-католицької парохії в курортному місті Криниця на Лемківщині, куди переїхав з мамцею та своїм першим синочком Ростиславом, який народився в 1926 р.

В Криниці батько старався виконувати сумлінно не тільки свої священичі обов'язки, але також велику доброчинну та суспільно-корисну працю у різних об'єднаннях, товариствах та організаціях. Зокрема, батько приєднав до своєї церкви народного умільця, художника-примітивіста Никифора Дровняка (відомого згодом як Никифор з Криниці), для якого мамця закупила багато «кредок» (кольорових крейд і олівців), паперу, постійно підгодовувала його та часто переночовувала на плебанії. А щедрий Никифор закидував наших родичів численними своїми мальовилами. На жаль, щасливе життя наших батьків було засмучене важкою хворобою їхнього сина, а мого братчика Ростислава, який незабаром помер. Батьки важко пережили цю втрату. Плебанія в Криниці нагадувала мамці про втраченого сина і лікарі порадили батькові змінити місце проживання. Батько звернувся до єпископа Й. Коциловського, і незабаром він призначив батька парохом в с. Завадка Риманівська біля містечка Дуклі на Лемківщині. Згодом, 5.04.1929 р., на радість мамці і батька, народився і я. Тут провів свої перші дитячі роки, і про священичий побут в цьому селі можу розказати вже детальніше.

На той час дерев'яна церква Пресвятої Богородиці в Завадці Риманівській була обнесена мурованою огорожею. Церква мала три вівтарі: великий вівтар і два бічні. До Завадчанської парохії належала також дочірна церква в с. Кам'янці, а також хутір Абрамів (всього 1528 душ парохіян). До парохії належало 198 моргів поля, невеликий ліс [3, с. 64].

До Приходства (плебанія) в с. Завадка Риманівська належав житловий будинок, велика стайня, стодола і клуня. Будинок був мурований (цегляний), мав досить багато приміщень (всього 12, включаючи комори) і дві прибудовані дерев'яні веранди. Все господарство, разом з досить великим садом (в основному вишні, черешні, сливи і яблуні), було обгороджено і розміщено неподалік від церкви. Перед житловим будинком був город з грядками, де мамця засівала і плекала городину (петрушку, моркву, часник, цибулю й інше потрібне для щоденного вжитку). Всі ці грядки мамця обробляла сама, і тільки деколи допомагала їй двоюрідна сестра батька, яка жила разом з нами і в основному займалась куховарською справою: випіканням хліба, приготуванням їжі для всієї родини та челяді. До челяді належав постійний фірман, який доглядав коней, і тимчасові, сезонні робітники, які в різні пори року допомагали батькам в господарстві (пастух, ціпаки, молотники, женці, косарі).

Батько, селянський син, дуже дивувався, чому житловий будинок збудували такий великий, який важко належно обжити і в зимовий час опалювати. Тому, крім великої кухні з пекарською піччю і цементованою долівкою, були обжиті невеликий передпокій, спальня, канцелярія парохії (батьків кабінет), кімната для сестрінки Марії (Марисі) та гостинна кімната-салон. Окремо була приготована, яка опалювалась тільки при необхідності, кімната для приїжджих гостей. Попередній парох, москвофіл, використовував тільки дві чи три кімнати, решта стояли пусткою. В одній із кімнат завів був своєрідний

звіринець (розводив, здається, лисиць), чим дуже знищив долівку кімнати.

Основним місцем перебування для нас з братом (мій брат Роман народився 13.03.1932 р.) була спальня, де стояли поруч розміщені два дерев'яні ліжка, на яких спали батько і мамця, та окремо ліжечко (спершу для мене, відтак для брата). А коли ми підросли трохи, то я спав з батьком, а брат — з мамою. Незважаючи на те, що спали ми разом з батьками, батько привчив нас ще з дошкільного віку ввечері перед сном, роздягнувшись, гарно складати свій одяг та особисті речі, щоб при потребі вранці все можна було швидко знайти. Якось батько розповів нам, як в час минулої війни вночі раптом загорілась (мабуть від кулі) їхня хата в селі Вороблевичах і як батько, що спав тоді в хаті, завдяки тому, що все було гарно поскладане, зумів швидко винести з хати все найнеобхідніше.

Тому ми часто з братом нагадували одне одному, що все має мати своє місце («щоб легко знайти»), а ми маємо бути готові («якби горіло») швидко реагувати на непередбачені події. Батько навчав нас бути не вередливими до їжі («бо може бути голод і треба вміти їсти все»), не боятися вогню («якби горіло»), вміти забинтувати палець чи ногу («якщо скалічишся»), не «ревіти» голосно, коли впадеш і т. п.

Легко підсміхаючись, батько часто вказував нам на військовий пояс, ремінь, який ми називали «пас», що висів між двома дверима і який батько використовував для підгострювання бритви, якою голився.

— Якщо будете непослушні, то я змушений буду взяти «в руки паса», що висить за дверима. Тому краще слухайте тата і мамцю, щоб не слухати «псьої шкіри», — часто пригрожував нам татко. Але за все наше життя, хоч не раз ми були і не дуже послушні, ніколи не «вживав паса» і ніколи нас суворо не карав. Найбільшою карою для нас були невеликі ляпаси від мамці «по задочку» або «по руках», якщо ми були нечемні, або «пхали руки не туди, де треба». А батько міг нас поставити в різні кути в кімнаті, щоби добре «передумали свої негідні вчинки», але ніколи фізично не карав.

В усі пори року батько вставав одним з перших і відмовляв молитви із часослова. Далі будив фірмана і давав з фірманом «коням їсти», а коли мав важливіші відправи в церкві, то тільки заглядав до коней, і йшов до церкви. Стайня була великою, ділилася на дві частини: в одній стояли корови і телята, в другій — коні. Серед коней виділялась лиса кобила, яка була дуже прирученою і на якій їздили часто і ми з братом, коли були навіть зовсім малими. Ця лиса кобила майже щороку народжувала гарних лошаток, які, підрісши, поповнювали конюшню. Другий молодий кінь-каштан служив для верхової їзди батька. Наклавши легке сідло, батько часто їздив на ньому оглядати поле, парохіяльний ліс, а також «до хворих» (сповідати та потішити), які жили часто далеченько від плебанії «на верхах» та в горах. Ще два коні служили для домашньої господарки, впрягались до «драбенястого воза», яким перевозились снопи, сіно та інше, або до «візка» (легшого), який вживався для поїздки «до міста» та в гості (переважно до інших священиків). Найбільша із кімнат, яку називали «салон», була умебльована гарним чорним гарнітуром дерев'яних меблів (стіл, крісла, шафа). На центральній стіні, прикрашений вишиваним рушником, висів тризуб, а на окремому стільчику стояло погруддя Тараса Шевченка. Коли в селі з'являвся польський поліцай «на остро» (службово), давали знати всьому селу (лемки мали добре організовану сповіщальну службу), і мамця часто давала нам з братом команду «Приховайте тризуб». І ми знали, куди тризуб заховати, щоб не «познущався поліцай».

Один-два рази в місяць відбувався виїзд мамці (деколи з батьком) «до міста» (містечка Дуклі). До виїзду готувались ретельно: змазувались осі воза, готувався «рептух» (спеціальний великий мішок з ручицями, який заповнювався сіном або конюшиною і чіплявся до дишля воза на час підгодовування коней), торби для закуплених товарів і т. п. На возі обов'язково знаходився ланцюг з гаком, яким при необхідності (при стрімких спусках в горах) можна було загальмувати колеса воза. Легкий віз (менші драбини) мав пересувні сидіння, що кріпились «лапами» до драбин. Їх (таких сидінь) могло бути два або і три. На вузенькому вміщалось дві особи, на широкому чотири особи (повернуті до себе плечима). За селом треба було «вбрід» переїхати гірську річку, яка хоч була неглибокою, але дуже бистрою, що в період весни справляло деяку небезпеку (деколи перевертались вози). В містечку Дуклі нашу «фіру» (візок з кіньми) залишали на постій в знайомого коваля, який мав кілька своїх помічників, що при приїзді оглядали ноги коней, чистили копита, при необхідності міняли під-



Церква в Кам'янці. О. Михайло Жеплинський в фелоні

кови чи окуття воза. А мамця відвідувала крамниці і купувала все необхідне «до хати». В список необхідного, крім іншого, включався перелік потрібних медикаментів, запас яких завжди зберігався «на плебанії». Час від часу родичі забирали і нас з братом до міста, де ми ходили «до фризієра» (в перукарню), до фотографа чи до лікаря. Лікаря, який був дуже досвідчений і «учинний» (доброзичливий), деколи батьки забирали з собою до села, де він, переночувавши у нас, на другий день відвідував хворих у селі, після чого хтось із наших, переважно фірман, відвозив його до міста.

Пригадується один цікавий випадок. Якось, зіскочивши з коня, прибіг до батька лемко-завадчанин і пролементував:

— «Отче, швиденько їдьте! На горі за цвинтарем смертельно поранили Христиняка, помирає хлоп. Треба би висповідати!».

— Їдьте за доктором негайно, — скомандував батько, лікар сьогодні в селі (і вказав хату, де оглядав хворого лікар), а я зараз приїду. Батько швиденько побіг до церкви за найсвятішими дарами, а я з сестрінкою осідлали і вивели зі стайні кобилу. Батько скочив у сідло і помчав на місце події. Там побачив страшну картину. Побились два лемки і один із них вбив в саме серце завадчанину Христиняку ніж. Потерпілий лежав із встромленим в серце ножем на траві. Через кілька хвилин з'явився лікар.

— «Добре, що не виймали ножа і потерпілий не втратив багато крові», — проказав лікар, і негайно приступив до операції. Тут же в польових умовах зашив кремезному лемкові серце і врятував йому життя. На здивування всіх Христиняк вижив і часто приходив до батька та їздив до Дуклі та дякував батькові і лікареві за врятоване життя.

Роль фельдшера і знахарки виконувала в Завадці добра бабуся Шафранка. Її доброчинні руки легко «знімали» всяку хворобу. Вона і банки вміла поставити, і ліки із зілля спрепарувати. Наша мамця, яка, як і більшість жінок священиків, також допомагала лемкам в лікуванні, давала високу оцінку медичним знанням Шафранки.

Батько був не тільки побожним священиком, здібним організатором, але і правдивим українським патріотом. В час, коли батько став парохом с. Завадки Риманівської на Лемківщині, велись змагання за впливи на лемків. Одні хотіли зробити їх «кацапами», другі — «поляками», треті — «щирими українцями». Тому треба було виявляти не тільки вміння і відвагу, але й певну толерантність та розуміння ситуації. Батько наш справлявся з цими завданнями дуже вміло.

Для відновлення церкви батько запросив здібного маляра Булковського, який гарно розмалював церкву в українському стилі. Під хорами батько попросив намалювати велику картину — Христос з човна повчає народ, а народ увесь одягнений в лемківську народну ношу. Для зображення людей позували натури — самі завадчани. То лемки дотепер згадують і вказують своїм нащадкам (коли відвідують Завадку): «Там твій дідо, а там прабаба, а там я ще малов дитинов у мами на руках».

Дуже гарно звучали дзвони із дзвіниці біля церкви в Завадці, якими вміло управляв паламар-дзвонар Ящак із своїми синами. А дяк Сеньо був великим мудрецем і проворним затійником всього нового. Він і співав гарно, і всякі нововведення в селі підтримував активно. Серед інших змайстрував саморобну «ворожилю», прилад, який передбачав погоду, разом з батьком змайстрували перший в селі радіоприймач «зі слухавками на вуха» і т. п.

Серед заслуг батька хочу відзначити організацію першої на Лемківщині української «Рідної школи» у присілку Кам'янка та першого дитячого садочка у присілку Абрамів. А батько тоді обслуговував три церкви: «матірну» в Завадці, і дочірні в присілках Абрамів і Кам'янка.

Батько сам обробляв землю (орав, сіяв, косив), водночас був у селі і адвокатом, і юристом, допомагав парохіянам і порадами, і вчинками. Завадчани зі всіма справами йшли до своїх «єгомосця і їмості». Батько організував при плебанії і невелику бібліотеку, де можна було прочитати часописи чи позичити книжку.

На плебанії була дуже велика кухня, і коли відбувалося весілля лемків, то в церкві брали шлюб, а після цього приходили на плебанію потанцювати і поспівати «єгомосцю». Батько любив народні пісні і часто записував собі щось нового, почутого від лемків.

Пам'ятаю, як батько проваджав хлопців-завадчан, які йшли боротись і відстоювати незалежність Закарпатської України. Батько подарував їм тоді пістолет, який зберігав ще з часів, коли служив в Січових Стрільцях (УСС) та Українській Галицькій Армії (УГА).

Далі нам треба було з братом поступати в школу вчитися, і батько попросив єпископа перенести його на парохію ближче до якоїсь української гімназії. Так батько в 1938 р. одержав скерування і грамоту пароха в с. Наконечне Перше біля Яворова на Львівщині.

Досить широко наш виїзд із села Завадка в 1938 р. був описаний в газеті «Наш лемко», уривки з якої подано у книжці «Завадка Риманівська» (упорядники М. Старчак-Вавричин та Я. Швягла): «В селі Завадка Риманівська дня 4 травня ц. р. згромадилась біля приходського дому велика маса народу, поприходили старші газди й молодші, всі наче на який празник. Та не був це радісний день празника для завадчан, тільки сумний день прощання свого улюбленого душпастиря, з яким прожили вони у великій згоді і пошані впродовж 10 років. І саме наспів день, і всі прийшли попрощати Дорогого Духовного Провідника, що навчав слів Великої Правди й синівської любови. А треба знати, що в часі свого приїзду до нашої парохії застав В. пр. о. Михайло Жеплинський наше село забуте Богом і людьми» [2, с. 34]. І далі: «При виїзді любого Душпастиря провадило його 42 фіри до станції в Івоничі. А згромаджені парафіяни вздовж цілого села уставилися в довший шпалір і довго зі сльозами в очах дивилися, як поволі за Дуклянськими горами скрився їх Дорогий Батько Духовний» [2, с. 35].

Запам'ятався і мені цей день нашого прощання з Завадкою. Мої хлопці-друзі бігли довго, аж до переїзду через річку за нашим возом, і плакали. А далі ще довго дивились в наш бік і махали нам руками.

2. Побут в парохії с. Медвежа на Дрогобиччині

Ще коли батько о. Михайло Жеплинський був парохом в с. Завадка на Лемківщині, мені виповнилося 7 років. І стало питання мого навчання в початковій школі. В той час на Лемківщині велась гостра боротьба і не було ще вирішено питання, якою мовою буде проводитись навчання на Лемківщині. Тому мої родичі вирішили віддати мене на навчання до початкової школи в с. Медвежа біля Дрогобича, де був парохом мій дідусь о. Йосиф Мизь.



Весілля в Завадці Романівській

Ото вже у віці 7 років я покинув рідну оселю і переїхав до дуже добрих і милих дідуся і бабусі в с. Медвежа та почав відвідувати Медвежанську двокласову початкову школу, в якій мій дідусь навчав дітей релігії. Священичий побут тут дещо відрізнявся від того, який я спостерігав на Лемківщині, тому варто його описати.

До парохії с. Медвежа, де парохом тоді був о. Йосиф Мизь, належало 1157 душ парохіян, 50 моргів поля, 21 морг лісу, 3 морги пасовиськ (за даними «Спис парохій… на 1924 рік» [3, с 28]. Поруч з дерев'яною церквою Вознесіння Христового містився житловий будинок плебанії, який складався з досить просторої кухні з піччю для випікання хліба, трьома невеликими кімнатами та темним без вікон передпокоєм з коміркою. До кімнат входилося із сіней. Праворуч знаходилася кухня, із кухні був вхід до спальні, із спальні через темний передпокій був вхід до салону — вітальні, з якої був вхід і до канцелярії пароха. З сіней був також вхід до канцелярії, так що можна було з сіней обійти усі кімнати і знову вийти в сіни. Крім того, із сіней був вхід в невеличку комірку без вікон, яка межувала через стіну з темним передпокоєм. З темного передпокою були двері, через які був вихід на відкриту веранду та город. На піддашші веранди знаходилася велика голуб'ятня, де дідусь Йосиф плекав своїх улюбленців голубів. Увесь город був обсаджений гарними ялинками, на



О. Йосиф Мизь з дружиною Казимирою перед входом до плебанії. Село Медвежа (1940 р.)

городі, крім городини для щоденної потреби (морква, буряк, цибуля, часник і т. д.), бабуся вирощувала багато різних квітів та лікарських рослин. Ото ж увесь город приваблював не тільки кольорами, але й чудовими запахами. Поруч з городом дідусь посадив і по одному екземпляру рідкісних дерев: модрина, кедр, дуб та інше, а також кущі ліщини, росли агрест, чорна смородина, малина, порічки.

На протилежному боці хати-плебанії розташовувалося велике подвір'я, яке межувало далі з великим садом, в якому росло багато слив, яблунь, а також декілька груш. На подвір'ї була криниця, стодола і дуже великий будинок стайні з возівнею. У возівні стояли великий віз для сільськогосподарських робіт та візок для виїзду. Стайня була окремою для коней (дідусь дуже любив коней), в якій стояла пара коней, а коли ще був молодий син дідуся Богдан, мій вуйко, який згодом став священиком, то в стайні ще стояв улюблений верховий кінь вуйка «Ванько». В корівнику було кілька корів (3—4), телятко, а також в окремій стайні бик-розплодовий, до якого приводили корів парахіяни з цілого села. В окремій завжди тримали одну-три свині. Одне найбільше приміщення, яке колись використовувалось як стайня, дідусь з бабусею переобладнали на світлицю-клуб, де проводились вистави драматичного гуртка, що дуже активно діяв при парохії і яким керувала їмость Казимира, моя бабуся.

На подвір'ї була криниця, а біля стодоли — туалет.

В кухні стояло ліжко, на якому спала служниця Тася, яка була одинокою та стала неначе рідною в родині дідуся. Вона доїла корови і допомагала бабусі на кухні. Кухнею займалася сама бабуся, яка була великою майстринею в приготуванні їжі. Особливо любила готувати солодку їжу: різні налисники, компоти, повидло, торти і т. п. Наскільки пам'ятаю, хліба в бабусі на Медвежі майже не пекли, достатньо було того, що приносили парохіяни до церкви при відправі парастасів та ін. Приносили бабусі багато різних лісових ягід, меду та грибів, часто в обмін на різні ліки, на яких зналась і яких завжди було багато в бабусі. Курей на плебанії держали небагато, хоч був невеликий курник. Парохіяни часто приносили на плебанію і дарували курей. За різні відправи, які служив для них парох, селяни часто розплачувалися курятиною, маслом або іншими сільськогосподарськими продуктами, бо грошей у людей в селі було обмаль. А ще бабусю часто просили відвідати хворих, а після видужування в подяку за ліки, які отримували від їмості, дарували також кури, гуси, яйця, ягоди. Ще бабцю мою, їмость, дуже часто просили «потримати дитину до Христу», бути кумою. Бо було таке повір'я, що якщо дитину тримала при хрищенні жінка, в якої не померли діти і виросли великими, то така дитина житиме довго. Отож їмость Мизьова мала біля сотні похресників і похресниць, допомагала своїм похресникам, чим могла, а вони часто відвідували свою хресну і приносили їй ягоди, гриби, яких було багато, бо село Медвежа знаходилось серед лісів. А їмость обдаровувала своїх похресників цукром чи цукерками, які мала завжди в запасі, закуповуючи їх в місті. Коней і бика обслуговував Петро Глова, родом з с. Хороброва, де наш батько о. Михайло Жеплинський був на першій парохії. Батько тоді заопікувався неповносправним Петром, який залишився круглим сиротою після смерті мами. В дитинстві вона поїла його відваром з маку, щоб тихо спав, поки працювала в полі. Від цього Петро втратив розумову вправність, не міг вчитися в школі, але фізично був добре розвинений. Петро спав на печі в кухні плебанії, любив тварин і легко знаходив порозуміння не тільки з усіма собаками, яких було декілька на господарстві о. Мизя, а і йому

легко покорялися усі коні і навіть бугай-бик, який покірно слухав тільки Петра.

Отець Йосиф Мизь сільськогосподарськими роботами безпосередньо не займався. Поле і частину пасовищ віддавав людям, які повертали відтак парохові частину врожаю та привозили готове висушене сіно до стодоли. Зате о. Йосиф любив тварин, держав завжди добру рушницю, з якою обходив поле та парохіяльний ліс. Вбивати звірів не хотів, стріляв тільки у вовків чи диких кабанів, які нищили посіви, розриваючи їх. Отож рушницю брав тільки для самооборони, бо в лісах часто зустрічав вовків чи інших хижаків.

Ще син о. Йосифа, Богдан, коли жив при родичах, організував при Медвежанській церкві своєрідну «гвардію» із парубків села, розробив для них навіть однострій. Вони стояли «на варті при Божім гробі» в час виставляння плащаниці, підтримували порядок на празниках, фестинах, багатолюдних зборах та маніфестаціях.

Їмость Мизьова організовувала в себе на плебанії в кухні у зимовий час курси вишивання і шиття. Сама їх вела, показувала дівчатам різного віку та молодицям, як пошити вишивану блузу, сорочку, жупан, закуповувала для курсів нитки, полотно. Вечорами жінки і дівчата в кухні, шиючи чи вишиваючи, співали багато різних пісень, які любила слухати бабуся та якими милувався і я зі своїм товаришем Грицем. Гриць жив поруч з плебанією, і хоч був від мене на кілька років старший, щоденно приходив до мене. Той Гриць Пільчак був надзвичайно здібним хлопчиком, цікавився усім, і ми швидко потоваришували. Він був моїм найкращим товаришем. Разом ми придумували різні забави. Гриць завжди носив при собі простий ножик, яким міг з дерева чи буряка вирізати що захотів. Для нашої забави Гриць вирізав різні типи людей (хлопчика, парубка, дівчину, вчителя, священика, цигана, злодія), і навіть погруддя видатних людей (Т. Шевченка, С. Петлюри, Є. Коновальця).

Ми з Грицем часто, причаївшись в кухні на плебанії, слухали співи дівчат і молодиць-вишивальниць. Якось вони співали пісню, в якій розповідалось, що в сусідньому селі пройдисвіт вбив свою жінку, втік з в'язниці і кепкував собі з цього злочину, приспівуючи:

Добрий вечір, дівки вам
Чумчура — чу-ру-ру!
Я вже жінку поховав,
Ку-ку!

Я вже жінку поховав
Чумчура — чу-ру-ру!
Я вже пару коней вкрав
Ку-ку!

Я вже пару коней вкрав
Чумчура — чу-ру-ру!
До в'язниці я попав
Ку-ку!

В той час було хоч не так багато злодіїв, але діяли вони досить професійно, і поскільки Медвежа була посеред лісів, час від часу навідувались і в це село. Згадується, як дідуся одного разу розбудив раптовий гавкіт собаки, яка мала свою буду між плебанією і стайнями. Дідусь виглянув у вікно і побачив дві незнайомі постаті, які старалися зробити підкоп під хлівом-свинарником. Дідусь мав завжди напоготові рушницю, зняв її зі стіни, набив патронами, відчинив кватирку і вистрелив в бік хліва. Злодіїв як вітром здуло, замовкла і собака, а дідусь холоднокровно повісив стрільбу і пішов спати.

На другий день раненько, ще було темно (бо ранішні богослуження в будень відправлялися дуже рано), після Служби Божої до о. Мизя підійшов дяк і сказав, що на цвинтарі біля трупарні щось пищить. Дідусь взяв палицю в руку і з дяком пішли на цвинтар, де побачили, що у свіжовикопаній могилі лежать дві молоді свинки, які пищать час від часу. Як виявилося, їх злодії поцупили були в сусіда і тимчасово переховували на цвинтарі.

Ще був випадок, коли досить пізно ввечері постукала в двері плебанії закутана в хустку монахиня і попросила о. Йосифа Мизя її переночувати. Від вечері відмовилась і їй показали ліжко в темному передпокої, куди вона пішла роздягатись до сну. «Монахиня» видалась служниці Тасі підозрілою і Тася тихенько тайком заглянула через шибку дверей в темний покій, де переодягалась «монахиня», присвічуючи собі невеликим ручним ліхтариком. Зі здивуванням Тася побачила, що це не жінка-монахиня, а чоловік. Отож, викликали двох сусідських хлопців, які розмаскували злодія, що прикидався монахинею, і відвели в камеру, яка була в будинку «радниці» (сільської управи), звідки згодом забрала злодія поліція.

Їмость Мизьова вела драматичний гурток, який ставив вистави відомих українських класиків: «Москаль-чарівник», «Сватання на Гончарівці», «Наталка Полтавка», «Ой не ходи, Грицю» та інші.

Перед кожною виставою або під час антракту на сцені демонструвались так звані «живі образи-сценки», найчастіше на релігійні теми. Запам'яталась сценка «Адам і Єва». Відкривалась завіса, і на сцені, освітленій бенгальськими вогнями, глядачі бачили «Рай» — чудові дерева, обвішані яблуками. На одному дереві сидів змій. На сцену виходили Адам і Єва. Десь із-за сцени лунав голос Бога-Сотворителя про щасливе райське життя і заборону їсти плоди тільки з одного дерева. Далі змій спокушав Адама і Єву, а ангел виганяв їх з раю. Виступати в таких «живих образах» погоджувалось багато охочих, бо не треба було на сцені багато говорити і вивчати ролі. А їмость в таких «живих образах» випробовувала початківців і відбирала здібніших артистів до драмгуртка.

На горищі плебанії (стриху) було кілька скринь, в яких їмость тримала різний одяг («костюми») та ремамент драматичного гуртка. Деколи нам з Грицем дозволялось їх оглядати, провітрюючи їх, ми самі перевдягались і любувались усім цим. Отець Мизь був дуже дисциплінованим, жив за чітким розпорядком, всі речі знаходились завжди «на своєму місці», не любив, коли хтось їх переставляв. Тому його дружина робила порядки генеральні на плебанії тоді, коли отець їздив в сусіднє село «до млина», або виїжджав до своєї родини в Зборів чи до свойого священика-приятеля.

Майже кожного понеділка їмость Мизьова вибиралася до міста Дрогобича «на закупи», щоб привезти «все необхідне до хати», а також свіжу пресу для дідуся. Деколи забирали до Дрогобича і мене.

Самі приготування для виїзду були дуже цікавими для мене. Викочувався з возівні візок-бричка, осі змащувалися «шміром», перевірялись сидіння та інше. У той час (1937—1938 рр.) було розпорядження уряду, що до кожного воза мала бути прикріплена табличка з написом, кому належить «ця фіра». Отож я мав обов'язок протерти табличку, яка чомусь мені дуже подобалась, була прикріплена справа до драбини воза, і на якій виднівся напис: «о. Йосиф Мизь, с. Медвежа, Дрогобицького воєводства». А внизу — такий самий напис польською мовою. Часто представники влади перевіряли перед в'їздом до Дрогобича наявність такої таблички і робили зауваження, що зверху має бути напис польською мовою, а внизу напис українською не обов'язковий, і вимагали змінити табличку. Але впертий о. Мизь наказав нічого не змінювати.

В Дрогобичі «фіра о. Мизя» заїжджала на подвір'я «пані Гані», де ставила свою бричку часто їмость Дуцькова, дружина о. Юліана Дуцька, пароха с. Летня біля Дрогобича. Їмость Марія Дуцько була родиною їмості Мизьової і зустрічі в Дрогобичі були вельми цікавими. А пані Ганя, яка запрошувала приїжджих до себе в помешкання, займалась розповсюдженням преси та розклеюванням афіш та оголошень в м. Дрогобичі. Отож від пані Гані їмості привозили для своїх мужів не тільки всю «свіжу пресу», але й різні свіжі новини. Придбавши в п. Гані все «для чтива», в тому числі і для мене дитячі журнали «Світ дитини», «Малі друзі» і різні «Комікси», їмость Мизьова, моя бабуся, забирала мене «на місто», де мене особливо приваблювали крамниці із забавками. Далі ми йшли на базар, повний гамору. Особливо мені запам'ятались вигуки продавця п'явок, який репетував на цілий Дрогобич: «П'явки! П'явки! Купуйте молодиці і дівки!». Я довго зупинявся біля кумедно одягнутого одноногого дідуся, який крутив корбу катеринки, що вигравала певну мелодію, а на катеринці сиділа папуга, яка за окрему оплату дзьобом витягала «льос» (скручений в трубочку папірець, на якому були написані «пророцтва» (що кого чекає) або гарні вітання чи побажання (перед святами).

Потім ми з бабусею заходили в крамницю, де купували булочку «кайзерку» зі смачною шинкою. При цьому я любувався, як машинка «на ляді» продавця тоненько відрізала гарні шматочки пахучої шиночки. Далі ще ми заходили в інші українські крамниці: «Народна торгівля», «Народна справа», в яких бабуся завжди давала «нашим українцям щось заробити», а також в цукерню, де мене пригощали морозивом. Придбавши для мене щось із забавок чи шкільного приладдя, ми заходили до п. Гані, щоб повернутись ще «завидна» на Медвежу.

Повертаючись з міста у Медвежу, на плебанії зустрічали нас кілька песиків і сам дідусь, який завжди виходив нам назустріч. Отець Мизь прикладав долоню до коней («чи не попріли дуже»), просив швидко їх розпрягати і накривати «деркою» в стайні, коли це було в холодну пору.

А далі ми заходили на плебанію і розповідали з бабусею всім про побачене і почуте в Дрогобичі.

Ввечері Петро Глова брав ліхтар і відра та йшов з Тасею до стаєн. Тася доїла корови, а Петро кормив худобу і коней та приносив до хати відра з молоком.

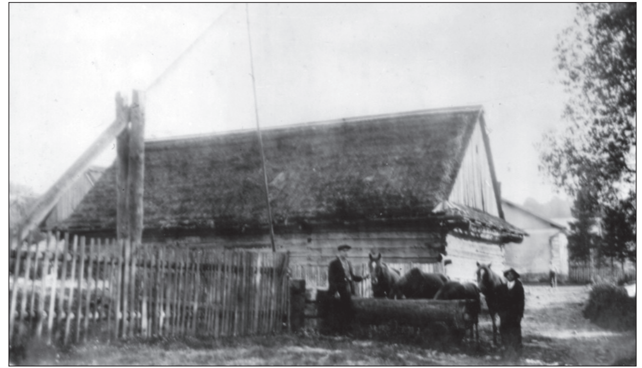
3. Побут в парохії с. Наконечне I

В парохії с. Наконечне I, що поблизу Яворова (майже як продовження передмістя Яворова), на час, коли ми прибули усією сім'єю туди (1937 р.), нараховувалось 2520 парохіян, 37 гектарів поля (значно менше, ніж в попередній Завадці Риманівській). Поруч з гарною, нещодавно відмальованою дерев'яною церквою Успіння Пресвятої Богородиці з двома бічними престолами, знаходилась (через дорогу) мурована плебанія (житло для священика). Церква була обгороджена суцільною дерев'яною огорожею з бляшаним дашком. Неподалік церкви знаходився приватний водяний млин п. Кіслінгера, який крутив також турбіну, що продукувала електроенергію. Крім житлового будинку власника млина, електроенергія подавалась також на плебанію і школу, розміщених через дорогу від млина. Таким чином млин, будинок Кіслінгера, школа та плебанія мали електричне освітлення, що для нас на той час було новиною. Ні в Завадці, ні на Медвежі електроосвітлення не було, і ми були приємно вражені цією новиною.

Будинок плебанії був також значно менший, ніж в Завадці, і складався всього з чотирьох кімнат, невеликого передпокою і комірки (розміщенням нагадував планування плебанії на Медвежі). Перед нашим приїздом в Наконечне I попередні парохи, правда, добудували до господарських приміщень, поряд з будинком плебанії, ще так звану «стару кухню», в якій була піч для випікання хліба і яку сполучили з основним будинком великим критим перехідним коридором із входом з подвір'я. Через цей вхід по коридору входилося або праворуч до «старої кухні», або ліворуч до основного будинку. В основному будинку плебанії праворуч був вхід до кухні, а ліворуч до канцелярії пароха. З кухні був вхід до спальні, а зі спальні через темний передпокій вхід до вітальні-салону, з якого заходилося і до канцелярії пароха. Отож поважні гості, як правило, входили через канцелярію до вітальні, а свої близькі та рідні через кухню, спальню і темний покій. Під будинком плебанії була простора пивниця.

В господарських приміщеннях, які знаходились під одним вкритим бляхою дахом, містилася комора, дровітня, возівня, стайня для коней і корів, хлів для свиней і курятник, та добудований при будинку туалет.

На подвір'ї була також криниця з журавлем і коритом для поїння худоби.



Коні о. Михайла Жеплинського біля криниці на плебанії. Крайній справа молодий дяк Іван Балутянський

Дещо дальше від житлового будинку знаходилась стодола, в якій по обидва боки току (на який заїздили вози і де проводився обмолот снопів), знаходились великі засіки для складування снопів, сіна та соломи.

Перед подвір'ям з північного боку знаходився невеликий город, обсаджений кущами порічок, а з південного боку, від дороги, невеликий квітник з кущами бузку. Вся територія плебанії була обгороджена залізною сіткою з брамами-воротами від гостинця на півночі і дороги вздовж села на півдні. Далі на південь, через дорогу, був великий город, на якому вирощували капусту, цибулю та іншу городину, а також садили картоплю. Біля дороги від села росли кілька дерев морви (шовковиці) з дуже солодкими ягодами. Це для нас було також новинкою. Цих дерев ні я, ні брат в Завадці, на Медвежі чи Вороблевичах і Дрогобичі не зустрічали.

Як тільки наш батько о. Михайло Жеплинський переїхав на парохію в с. Наконечне I, я переїхав зі с. Медвежа від бабусі і дідуся також в Наконечне, чим я дуже був втішений, бо почав тепер знову жити з батьками і братом Романом. Наша тіточна сестра вийшла заміж за лемка Кирпана і залишилась в Завадці. А до нас в Наконечне зі мною з Медвежі переїхала дівчина-сирота Теодозія Коваль, яка мала бути у нас за служницю, наглядати за мною та братом, помагати мамці на кухні і в городі. Ми кликали її цьоцею Фесею, вона з нами перебула всі воєнні лихоліття і стала майже рідною.

Тепер в Наконечному господарка о. Жеплинського дещо зменшилась, було всього три коні і три чи чотири корови. Не було спершу постійного фірмана, і тому нам з братом доводилось допомагати в домашньому господарстві, особливо згодом з приходом радянської влади. Дуже запам'яталось «різання січки»

перед святами на ручній січкарні, щоб забезпечити кормом коней і корів. Цим займались батько, Феся і я з братом. Вперше ми з братом, коли брат дещо підріс, допомагали батькові орати поле, возити сіно. Батько любив ці роботи і змалку залучав нас до них.

В Наконечному великих господарів майже не було, земля була не дуже врожайною, переважно піснувата. Тому жителі села займались ремеслом: виготовленням сит і решіт, а також дерев'яних вішаків та дитячих іграшок-забавок, які розфарбовували типовими гарними візерунками. Сита, решета та іграшки вивозили і продавали й далеко за межами Яворівщини. Для того і в Польщі, і навіть в Німеччині мали своїх представників, до яких завозили «свій товар» для продажу-збуту. А в самому селі громада закупила в жида колишню корчму, переобладнала її і розмістила в цьому будинку в одній кімнаті велику крамницю «збуту своїх виробів», а в другій — Музей Яворівської іграшки та виробів з Наконечного. Цей музей, повний краси, як і крамничка, зачаровував нас з братом, ми довго любувались його розмаїттям. Будинок цей назвали в селі коротко: «Збут!»

Недалеко від цього будинку посеред села стояв будинок читальні «Просвіта». В ньому був глядацький зал зі сценою, кімнатою гардеробною та читальнею, а також крамниця. Прибувши в Наконечне, о. Жеплинський напередодні війни допоміг придбати до читальні вперше ламповий радіоприймач, що було в той час новинкою для села. Послухати радіо до читальні стало приходити чимало бажаючих, з якими велася велика освітня й організаційна робота.

В читальні проводились регулярно збори членів «Просвіти», їмость Наталія Жеплинська стала активісткою «Просвіти». Там збиралось спортивне товариство «Луг», головою якого було обрано о. Жеплинського. Луговики мали свій однострій, близький до військового. Замість крісів робили вправи однаковими дерев'яними палицями, стояли в почесній варті при плащаниці, підтримували порядок на урочистих походах, святах, фестивалях.

В селі Наконечне I була також гарбарня з обробки та виправлення шкір, в якій працювали жителі села і очолювали її парохіяни інженери Юліян Бик та Гавриїл Мацула. При гарбарні була і крамниця, в якій можна було придбати різні види шкіри та шкіряні вироби. Гарбарня подавала гудки за годину до початку роботи, на початку і в кінці обіду та ввечері вкінці роботи. Ці гудки допомагали жителям села орієнтуватися в часі (особливо пастухам, які пасли корови).

Всім жителям села Наконечне назавжди запам'ятався чудово організований в читальні в 1939 р. під керівництвом їмості Наталії Жеплинської великий масковий бал. Вражали костюми історичних та літературних персонажів. Запам'яталось назавжди організоване в цьому ж році отцем парохом спільне Великоднє свячене. Навколо церкви були розставлені накриті столи та лави, на яких кожна родина села розклала великодній сніданок. Після освячення і промови о. пароха все село засіло до Великодньої трапези. А далі всі брали участь в гаївках під передзвін великодніх дзвонів. На жаль, воєнне лихоліття не дало можливості продовжити цю традицію.

В час війни через село Наконечне пройшов фронт, а парох в ці дні залишав церкву відкритою, щоб на випадок пожежі можна було дещо врятувати. Паламар, який мешкав поруч, наглядав за церквою, в яку час від часу заходили помолитись і жителі села.

Отець Жеплинський, колишній січовий стрілець та учасник Першої світової війни, був дуже рішучим у складних небезпечних випадках, умів швидко приймати необхідні рішення. В час перших днів окупації німцями Галичини в Другій світовій війні, коли його повідомив паламар, що до відчиненої церкви зайшов німецький есесівець, отець поспішив туди. Зайшовши в церкву, він побачив, що німець зайшов через відчинені Царські врата церкви до святилища, приступив до престолу і тримає в руках золоту чашу. Автомат німець поклав на столику-тетраподі перед Царськими вратами, отож отець взяв в руки покинутий автомат і, спрямувавши його в бік есесівця, крикнув по німецьки:

— Руки вгору! Що ти тут робиш?

Німець був заскочений, почувши німецьку команду, поклав чашу на престіл і став, мов вкопаний.

— Виходь негайно з церкви, — наказав знову по-німецьки отець, — і щоб я тебе тут більше не бачив!

Німець помаленьку почав виходити з церкви, і коли він покинув церкву, отець кинув за ним автомат, швидко закрив ковані вхідні двері церкви і піднявся на хори, спостерігаючи, як німець підняв автомат та попрямував до мотоцикла, що стояв на дорозі. Через хвилину мотоцикл з двома есесівцями від'їхав в бік лінії фронту.

Настав неспокійний час німецької окупації України. Німці, як і більшовики, арештовували українських

патріотів, ліквідовували більшість українських шкіл та гімназій. Була ліквідована і українська гімназія в Яворові. Я з братом Романом були змушені перейти вчитися до Дрогобицької гімназії. Тут довелось зазнати голоду, бути свідками розстрілу фашистами українських патріотів, нищення євреїв та інше.

...Йшов тривожний 1944 рік. Ставало очевидним, що гітлерівська Німеччина війну програла, фронт відкочувався на Захід. Нас, учнів Дрогобицької гімназії, розпустили на канікули, і ми повернулись в Наконечне. В середині липня 1944 р. якось під вечір до нас завітав лікар, письменник і визначний політичний діяч Юрій Липа, який жив тоді в м. Яворові і з яким наші родичі були добре знайомі. Ми цілою родиною саме повернулись з поля додому і стали свідками хвилюючої розмови батька з Юрієм Липою. Завжди спокійний та врівноважений, він деколи вступав до нас, коли відвідував поранених чи хворих бійців УПА, які лежали в Наконечному. На той раз п. Юрій видався нам незвично збудженим та зажуреним. Після привітання він схвильовано спитав батька, що далі плануємо роботи і радив батькові виїхати з родиною на Захід, якщо треба — обіцяв допомогти. Але тато рішуче заперечив і пояснив, що розуміє, яка небезпека з приходом більшовиків йому, як священику, загрожує, але як пастир не може покинути своїх парохіян. Далі батько переконував п. Юрія, що саме йому (Липі) загрожує ще більша небезпека з приходом більшовиків і він як визначний політичний діяч повинен разом з родиною покинути Яворів і переїхати на Захід. Але п. Юрій в свою чергу доводив, що він пов'язаний із шпиталем бійців УПА і зобов'язаний надавати першу медичну допомогу пораненим героям.

Попрощавшись, наш гість виїхав до Яворова. Це була остання наша зустріч з Юрієм Липою. Десь через місяць ми довідались, що Юрій Липа був замучений більшовиками в сусідньому селі Бунові. Всім нам було важко повірити, що такої великої людини не стало.

Багато довелось пережити парохові о. Жеплинському і в час більшовицької окупації. Неподалік від села розміщувався підпільний шпиталь повстанців УПА, в селі у багатьох хатах були подвійні стіни, за якими лежали вже дещо одужалі, але ще немічні поранені повстанці. В нічну пору село майже повністю контролювалося повстанцями. Про це знали енкаведисти району і в нічну пору село обминали. Щоб не наражати село на великі облави, бандерівці також намагались уникати сутичок. Перед черговими виборами в усіх селах для охорони виборчих дільниць, на які робили наскоки групи УПА, ліквідуючи списки виборців, були розміщені військові гарнізони. В Наконечному такий гарнізон на чолі із старшим лейтенантом євреєм Н. було розміщено в приміщенні плебанії, що була неподалік від виборчої дільниці. Якось увечері до о. Жеплинського підійшов начальник гарнізону ст. лейтенант Н. і попросив пароха на секретну розмову. В розмові комендант признався, що йому дорікають і дивуються, чому в Наконечному, яке «кишит от бандеровцев», не нападають і не підривають виборчої дільниці. Отож комендант поділився з парохом своїм планом:

— «Если на нас не нападают, — сказав по секрету комендант, — мы сами организуем это нападение!».

І коли парох дав слово, що нікому про це не розкаже, комендант поділився своїм задумом.

— «Сегодня ночью в 3.30 разбудите всю свою семью и ложитесь на пол. Ваш дом будет обстрелян. Особенно не волнуйтесь. Обстреливать будут только со стороны кухни по окнам. Вы лежите в спальне».

І дійсно, все відбулось згідно зі сценарієм, придуманим комендантом.

Після «обстрілу» ранком приїхала «комісія» з Яворова, коменданта похвалили, що «отбил нападение бандеровцев», голові сільради наказали вставити нові шибки в розстріляні віконні вікна. А коменданта подали для нагородження і присвоєння чергового військового звання.

Пароха Наконечного, як і інших священиків, час від часу викликали в районне управління МВД і запитували про бандерівців. Там вельми дивувалися, коли парох Наконечного, на відміну від багатьох інших священиків, казав:

— У нас вночі в Наконечному кишить від бандерівців. А ви, енкаведисти, сидите тут в районі і нас допитуєте. Заглядаєте в село тільки вдень з великою охороною. А ви прийдьте без охорони вночі, самі побачите!

Після таких заяв енкаведисти замовкали. Тим більше, що батько казав, що партизани деколи приходять і на вечірні відправи та сповідаються.

— Але з Наконечного немає нікого. Вони вчаться від вас, то ж з наших околиць хлопці воюють подалі від своїх осель. Ви ж в наших сторонах тримає-

те у військових з'єднаннях переважно хлопців з далеких областей і республік — казахів, узбеків. Бандерівці вчаться у вас. Вони теж не дурні біля своїх домівок тримати. А ті, що сповідаються у мене, мені не знайомі. І зовсім не убивці, як ви розумієте. Ті, що вбивають, до сповіді, як правило, не приходять!

Зрозумівши, що ні завербувати, ні залякати о. Жеплинського їм не вдасться, енкаведисти внесли родину пароха в список на виселення в Сибір, тим більше, що йшла організація колгоспів в селах, а приміщення плебанії в Наконечному дуже підходило для розміщення правління колгоспу. Після виселення в Сибір першої партії парохіян парох с. Наконечне написав заяву, в якій повідомляв, що віддає для розширення школи в селі приміщення плебанії, а для свого життя просить віддати одну із домівок виселених в Сибір жителів села. Таким чином батько поставив в дуже незручне становище енкаведистів. На плебанії розмістилась школа, за що пароху прийшла подяка від Райвно, а священик з дружиною та сестрінкою переїхали в домівку виселеного в Сибір Хархаліса. Таким чином затрималась можливість організації колгоспу в Наконечному, через брак приміщень, бо приміщення було віддано школі, а родина Хархаліса, після повернення з Сибіру, була вдячна парохові за збереження в цілості їх домівки, яку парох повернув родині, а сам переїхав в інший будинок. В Сибір, правда, були виселені ми — сини пароха, які були студентами Львівського політехнічного інституту і грали на бандурах в інститутській капелі бандуристів. Відбувши п'ять років сибірської каторги, сини Богдан та Роман застали батьків вже в іншій домівці.

Священичий побут українських священиків Галичини першої половини минулого століття цікавий своїм розмаїттям та характерними здобутками. Вивчення його допоможе краще пізнати окремі ділянки рідної історії та культури.

1. *Дзерович Юліян*, отець. Як то Русь ходила слідами Данила / о. Юліян Дзерович. — Жовква : Друкарня оо. Василіян, 1907.
2. Завадка Риманівська / упоряд. Марія Старчак-Вавричин та Ярослав Швягла. — Львів : Видавничий відділ ЛНАМ, 2006. — 188 с.
3. Спис парохій і священиків греко-католицьких Злучених Єпархій Перемишльської, Самбірської і Сяніцької. 1924 р. — Перемишль : Накладом Епархіяльного Духовенства, 1923.

Bohdan Zheplynsky

ON UKRAINIAN PRIESTHOOD'S MODE OF LIFE IN GALICIA
at the first half XX c.

Manners of life by Ukrainian clergy during quite complicated epoch, i. e. through the first half XX c. have not been studied sufficiently as for now. In the article that has been exemplified by life stories of my father and grandfather as well as others then-a-day priests whom I knew have been described some characteristic episodes of their lives and activities.

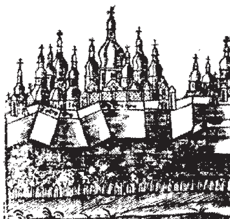
Keywords: clergy's manners of life, history, Prosvita (the Enlightenment) society, Ridna Shkola (the Native School) society.

Богдан Жеплинский

БЫТ УКРАИНСКИХ СВЯЩЕННИКОВ В ГАЛИЧИНЕ
первой половины XX века

Быт украинского духовенства в очень непростой период — в первую половину XX ст. — освещен недостаточно. В статье на примере жизни моего отца, деда и известных мне тогдашних священников очерчиваются характерные эпизоды из их жизни и деятельности.

Ключевые слова: священнический быт, история, «Просвита», «Ридна школа».



Публікації

Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО,
Роксоляна ЗАЛЕСЬКА

ЛИСТИ МАРКА АЗАДОВСЬКОГО ДО ФІЛАРЕТА КОЛЕССИ

Стаття є коротким вступом у проблематику професійних та особистих контактів російських і західно-українських вчених у період напередодні та відразу ж після радянсько-німецької війни; публікуються текстові документи та коментарі.

Ключові слова: фольклористика, історія фольклору, публікація, листування.

Пропоноване листування видатних фольклористів Марка Костянтиновича Азадовського і Філарета Михайловича Колесси охоплює 1940—1947 роки. Проте відомо, що їхні стосунки мають давнішу історію. Так, ім'я Марка Костянтиновича згадано в листі К. Квітки до Ф. Колесси від 11 липня 1926 р.: «Проф[есор] Іркутського університету Марк Азадовський, найдіяльніший в Рос[ійській] Респ[убліці] дослідник нар[одної] словесности (він видає прегарний етнограф[ічний] часопис «Сибирская живая старина» /.../) писав мені, що послав Вам свою працю «Ленские причитания»; просив мене передати Вам його прозьбу прислати йому, коли можливо, Вашу розправу «Про генезу укр[аїнських] дум. Це було вже 1 ½ року тому, з того часу, мабуть, Ви вже забули, чи послали книжку, чи ні. До такого упадку я дійшов, що тільки тепер згадав про це, хоч з Азадовським в найщиріших відносинах!» [13, с. 355]. Цього ж року Ф. Колесса відписав К. Квітці: «Я одержав дуже інтересну працю проф[есора] Азадовського «Ленские причитания» і ще в зимі післав йому мою «Ґенезу у[країнських] н[ародних] дум» — та дуже дивуюся і жалкую, що він моєї посилки не одержав. Будьте ласкаві звідатись: якщо справді так, то я пішлю вдруге» [13, с. 355]. Тобто дружні стосунки пов'язували цих дослідників ще від 1920-х років.

Марк Костянтинович Азадовський (1888—1954) — видатний російський фольклорист, літературознавець і етнограф. 1913 р. закінчив історико-філологічний факультет Петербурзького університету. Викладав у Томському та Іркутському університетах, редактор альманаху «Сибирская живая старина». Від 1930 р. працював у Ленінграді в Інституті історії мистецтв, згодом керував сектором Інституту російської літератури АН СРСР (Пушкінський дім), викладав у Ленінградському університеті (від 1934 року).

Марк Костянтинович заснував кафедру фольклору в Ленінградському університеті, був ініціатором відкриття Відділу фольклору в АН.

У 1948—1949 рр. М.К. Азадовський зазнав переслідувань. Під час «боротьби з космополітизмом» ученого вигнали з університету й Пушкінського дому, відлучили від створеної ним кафедри російського фольклору та занять фольклористикою.

Марк Азадовський — видатний дослідник російських старожилів Сибіру. Провідна тема досліджень усього наукового життя — проблеми

усної словесності. Чи не найвагомішим результатом багатолітньої праці є його «История русской фольклористики» у 2 т. (М., 1958, 1963), яка вийшла друком після смерті автора (основні наукові праці [1—10]).

У листах М.К. Азадовського відображені наукові зацікавлення дослідника народної словесності. Так, він не випадково просить Ф. Колессу надіслати йому казки Гнатюка (лист № 1), адже на той час він був і сам упорядником і співупорядником казкових збірників (Азадовский М. «Сказки Верхнеленского края» (Иркутск, 1925); Азадовский М. «Русская сказка. Избранные мастера», в 2 т. (М.; Л., 1932); «Народные русские сказки А.Н. Афанасьева» (под ред. М.К. Азадовского, Н.П. Андреева, Ю.М. Соколова) (1936, 1938; 1940)), а також готував передмови і записував тексти до нових збірників казок («Сказки Магая» (Е.И. Сороковикова) / записи Л. Элиасова и М. Азадовского (Л., 1940); «Сказки Ф.П. Господарева» (зап. текстов, вступ. ст. и прим. Н.В. Новикова. Общая ред. и предисл. М.К. Азадовского) (Петрозаводск, 1941); «Марийские сказки», т. 1 (Ронгинский р-н. записи, перевод и коммент. К.А. Четкарева; под ред. и с предисл. М.К. Азадовского) (Л., 1941)). Західноукраїнська традиція була відома Марку Азадовському, про що свідчить наявність у бібліографії «Марійських казок» збірника Яворського: «Яворский Ю. Памятники галицко-русской народной словесности, Зап. Русск. геогр. общ. по отд. этнографии, т. XXXVII, вып. I, Киев, 1915» [16, с. 314].

Наукові інтереси Азадовського і Колесси збігалися також у сфері вивчення народного епосу, а саме билин, дум, голосінь. Обидва дослідники — автори фундаментальних історій фольклористики.

2010 р. в Науково-дослідному відділі рукописів Російської державної бібліотеки (НИОР РГБ) Ірина Коваль-Фучило віднайшла листи-відповіді Філарета Михайловича російському колезі [14; 15]. Вони зберігаються у фонді Азадовського М.К., картон 63, одиниця зберігання 1, 14 листів, 2 телеграми. Кореспонденція Ф. Колесси свідчить, наскільки обтяжливою була тогочасна його праця, в часі після війни, для вченого у такому поважному віці, змордованого важкою недугою: «Ваше [тобто М.К. Азадовського] письмо дійшло до мене щойно 10.II [1940]; та я задержувався з відповіддю в надії, що зможу на час виготовити бодай одну статтю. На жаль показалося, що на це не позволяють тяжкі обов'язки і праці, які наложено на мене і які мушу виконати ще в 1940 р., а саме: курс університетських викладів з українського фольклору, організація Львівського філіалу Фольклорного Інституту Академії Наук і праць за його планом, між іншим — виготовлення значного розділу для підручника «Український фольклор», який видає Академія Наук, організація Державного Етнографічного Музею у Львові і т. д. Отже прошу ласкаво вибачити мені, що не можу сповнити Вашого бажання, хоч маю до того найщирішу охоту. — Як тільки оброблюся з найпильнішими працями, буду собі уважати за милий обов'язок — прислати для «Советского Фольклору» відповідну статтю» (Лист до М.К. Азадовського № 1 від 28.II.1940, А. 1).

Листи М.К. Азадовського вперше були опубліковані його дружиною Лідією Володимирівною Азадовською 1978 року [5][1]. Це перша частина листування фольклориста. Була запланована, але не побачила світу друга частина. Пропоноване читачеві листування — це перша повна публікація листів М. Азадовського до Ф. Колесси. У добірці Л. Азадовської було лише сім листів, водночас всього їх у родинному архіві Колессів, звідки й взято публікований матеріал, чотирнадцять. Доповнюємо також пропуски у публікованому в 1978 році листуванні.

Курсивом у листах виділено прокоментовані реалії.

Роксоляна ЗАЛЕСЬКА
професор Львівської національної музичної академії ім. М. Лисенка, онучка Філарета Колесси (упорядкування листів)
Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО
науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України (передмова, коментарі)

[1] Азадовська Лідія Володимирівна (1904—1984) — з дому Брун, у першому шлюбі Шамрай, друга дружина М.К. Азадовського. З 1935 р. працювала в Державній публічній бібліотеці. Опублікувала листування М.К. Азадовського [17].

№ 1

Ленинград, 30 января 1940.

Глубокоуважаемый collega,

Отдел Фольклора *Института Литературы Академии Наук*[2] включил в свой план на текущий год сборник статей и очерков по *западно-украинскому фольклору и фольклористике*. Мы очень бы хотели среди его участников видеть и Вас. Из киевских газет мне известно, что Вы сейчас работаете над рядом тем: «*Остатки былинного эпоса в украинской народной поэзии*», «*Мотивы украинских поэтических причитаний*» и др. Из этих тем, если газетные сообщения верно передают их содержание, нас особенно интересует первая. Но, конечно, выбор тем мы предоставляем всецело Вам.

Кроме данного сборника, в текущем году продолжает выходить временник нашей секции «*Советский фольклор*», — надеемся, Вы не откажетесь принять участие и в этом издании. Сейчас мы формируем очередной том, который будет сдан в производство в мае месяце.

Срок представления статей для «Западно-украинского сборника» также примерно май месяц.

В случае Вашего согласия Институт Литературы немедля заключит с Вами договор.

Размер статьи примерно листа два, но возможно и некоторое расширение.

В заключение разрешите обратиться с просьбой уже чисто личного характера. Не мог ли бы я получить в обмен на свои работы некоторые тома *Етногр[афічного] Збірника*. Лет пять тому назад я получил от Наук[ового] Тов-а[3] несколько томов, но потом наш обмен как-то разладился, хотя я и прислал ряд работ. В первую очередь мне хотелось бы иметь *сборник Гнатюка* о животных байках, а также *сборник с работами Франко*, о котором я предполагаю писать статью (*Франко как фольклорист*), и тома, где помещены материалы о причитаниях.

С искренним приветом и глубочайшим уважением

М. Азадовский [підпис][4].

Адрес: Ленинград, Васил. Остров, Тучкова набер. д. 2. Институт Литературы Академии Наук, Заведующему Отделом Фольклора народов СССР, проф. М.К. Азадовскому, или по домашнему адресу — Ленинград, ул. Герцена, д. 14, кв. 19[5].

№ 2

Ленинград, 12 апреля 1940.

Глубокоуважаемый collega,

Приношу глубокую благодарность за присланную книгу, за Ваши оттиски и за письмо. Я запоздал ответом, так как все время старался раздобыть для Вас «*Литературу и фольклор*», а также для Академии «*Советский фольклор*». Первое мне удалось раздобыть, и одновременно я высылаю Вам книжку, но «Сов[етский] фольклор» совершенно разошелся и достать его пока не имею никакой возможности.

Конечно, если далее предоставится соответствующий случай, сейчас же приобрету экземпляр и вышлю.

По-прежнему надеемся на Ваше участие в «Советском фольклоре». Очередной номер сейчас несколько задерживается, и Вы бы еще вполне сумели принять в нем участие. Очень ждем фото и небольшой статьи от Вас.

Большое спасибо за обещание посодействовать приобретению томов «Етн[ографічного] Зб[ірника]» и «Зап[исок] Наук[ового] тов[ариства]». Может быть, я смог бы, по Вашему указанию, списаться с каким-нибудь книжным антикварным магазином, который помог бы мне приобрести эти издания, отсутствие которых в моей библиотеке я очень ощущаю, — тем более что я предполагаю написать статью о фольклористских работах И. Франко.

С искренним и сердечным приветом

всецело Ваш М. Азадовский

№ 3

[1940][6]

Глубокоуважаемый Филарет Михайлович,

Вчера утром я отправил Вам письмо с запоздалой благодарностью за Вашу книгу, а вечером получилось письмо от Вас, которое меня очень огорчило.

---

[2] У передруку листів Л. Азадовської велика літера та написання слів, назв, зокрема у лапках, відкореговано за правописом 1970-х років. Усі скорочення у публікації 1978 року подано повністю. — Упоряд.

[3] Наукове товариство імені Тараса Шевченка (НТШ).

[4] На цьому закінчено передрук листа у публікації Л. Азадовської.

[5] В оригіналі домашня адреса підкреслена чорнилом.

[6] Лист не датовано. У папці із родинного архіву Колессів на передруку листа написана дата 1.III.1940.

Будем надеяться, что Вам скоро удастся справиться с Вашей болезнью, и осень застанет Вас бодрым и здоровым. Мы здесь строили планы увидеть Вас осенью в Ленинграде. У нас тут намечается ряд интересных предприятий по фольклору, в связи с которыми намечается созыв небольшой конференции, на которой мы думали увидеть Вас. Но об этом еще будет время поговорить.

Пока же позвольте поблагодарить Вас за Ваше любезное письмо и за обещание прислать интересующие меня книги, а главное, пожелать Вам скорейшего выздоровления.

С наилучшим и сердечным приветом
всецело Ваш М. Азадовский

№ 4

Ленинград, 1 июля 1940.

Глубокоуважаемый Филарет Михайлович!

Позвольте сердечно поблагодарить Вас за присылку *Вашей очаровательной книжки*. Я был в Киеве, видел там эту книгу и очень завидовал всем, кто ею владел. Какова же была моя радость, когда вскоре по приезде домой я получил экземпляр от Вас! Еще раз большое спасибо.

Ваше издание может считаться в полной мере образцовым, именно так нужно издавать антологии. Прекрасный и умелый подбор материала, обстоятельное историографическое введение, строго обдуманный комментарий — все это ставит Ваш опыт на первое место среди всех известных мне русских и западноевропейских изданий такого типа.

В конце июля мы сдаем (а может быть, еще протянем и до конца августа) *очередной № «Советского фольклора»*, и очень жаль, что не получим от Вас никакой статьи.

Летом или в начале осени я надеюсь выслать Вам одну за другой две книжки, выходящие под моей редакцией. Одна должна особенно Вас заинтересовать. Новый *сборник русских причитаний*. Книга сделана моим учеником; на днях я подписываю ее к печати. А несколько позже должен выйти под моей же редакцией очень интересный *сборник сказок одного сибирского сказителя*. В этом сборнике я применил новый метод публикации — повторные записи. Несколько сюжетов записано дважды и даже трижды на протяжении ряда лет, — и некоторые из них так и будут опубликованы: в записи 1938 года и в записи 1925—1927 годов.

В начале августа мы с женой собираемся посмотреть Ваши места: август проведем на курорте Трускавец. Несколько дней намереваемся провести (если, конечно, удастся найти номер в гостинице) во Львове, —надеюсь тогда удастся и лично побеседовать с Вами, если Вы будете в городе.

С искренним и глубоким уважением
всецело Ваш М. Азадовский

№ 5

Трускавец, 16 августа 1940.

Глубокоуважаемый Филарет Михайлович,

Одновременно посылаю Вам свою *брошюрку о советской фольклористике* за последнее двадцатилетие. Надеюсь, Вы на меня не посетуете, как и остальные colleg'и[7], если в проектируемом докладе я неизбежно повторю многое из того, что излагаю в данной статье.

Доклад, я думаю, лучше всего назначить на 5-ое или 6-ое сентября; лучше, пожалуй, на 5-е, т[ак] к[ак] шестого я уже хотел бы уехать и не знаю, когда уходит поезд: утром пли вечером[8]. Для того, чтоб не было препятствий со стороны милиции для пребывания моего в Львове после курорта, необходимо получить от Вас:

1) Оффициальное приглашение мне со стороны Института фольклора о прочтении доклада на такую-то тему.

2) Отношение в Милицию о регистрации меня, как приглашенного прочесть такой-то доклад. Срок моего пропуска — по 10/IX и потому с этой стороны трудностей не возникнет, но такое отношение необходимо.

3) Оба эти документа я прошу прислать мне сюда не позже конца месяца, т[ак] к[ак] я должен точно знать состоится доклад или нет и в зависимости от этого планировать срок выезда отсюда и отъезда из Львова.

4) Тема доклада — работа советских фольклористов. Озаглавить его можно так: «Фольклористическая работа в СССР»[9].

---

[7] У передруку Л. Азадовської коллеги.

[8] Тут у передруку Л. Азадовської пропуск до слів тема доклада.

[9] Тут у передруку Л. Азадовської пропуск до слів «Во Львове».

5) Если для повестки или оффициального отношения в милицию нужно мое точное звание, то оно такое: «Заведующий отделом фольклора Инст[итута] Лит-ры Акад[емии] Наук, профессор, д-р... такой-то.

Во Львове я еще не посетил ни кафедры фольклора, ни Института, но я сознательно отложил эти посещения до сентября, когда уже начнется полным ходом работа во всех учреждениях[10].

Трускавец мне очень направится, но, к сожалению, почти каждый день идут дожди.

Крепко жму руку и надеюсь увидеть Вас вполне здоровым и бодрым.

Всецело Ваш М. Азадовский

Трускавец, Санаторий № 5;
корпус четвертый

№ 6

Ленинград, 1 января 1941.

Глубокоуважаемый и дорогой Филарет Михайлович[11],

Поздравляю Вас с новым годом и надеюсь, что он принесет Вам полное выздоровление, и Вы снова порадуете нас прекрасными работами по фольклору. Мне приходится краснеть за свое поведение: я не поблагодарил Вас за присланный мне оттиск и не ответил еще на Ваше письмо. Но, кажется, у меня еще в жизни не было такой трудной и загруженной осени, как в этом году. И не вижу, чтобы было легче в будущем. Как пример своей исключительной занятости, могу сослаться и на то, что, с тех пор как приехал, ни разу не имел свободной минутки, чтоб заняться фотографией. Свои снимки я отдал, наконец, проявлять в фотолабораторию и был очень жестоко наказан: одну катушку пленок мне начисто испортили, и это оказалась как раз та, на которой я заснял Вашего внука и на которой мы были засняты вместе с Вами. На той же пленке у меня были чудные городские снимки, в том числе памятник на могиле Франко и др. Все это погибло. Но другие уцелели, и надеюсь скоро послать Вам карточки.

Примерно дней с десяток тому назад я выслал Вам книжку, вышедшую под моей редакцией «*Русские плачи Карелии*»; одновременно у меня вышла книжка «*Сказки Магая*», — но, к сожалению, Издательство меня очень обсчитало и выдало мне всего семь экземпляров авторских; прикупить же я не сумел, так как книга разошлась в один-два дня, а я в момент поступления ее в продажу был в Москве, куда ездил на Бурято-монгольскую декаду. Поэтому я свои новинки распределил так: Вам отправил «плачи», а *проф. Фишеру* — «сказки». Очень прошу простить меня, что не сумел послать Вам и то и другое.

Вскоре по приезде из Львова я отправил своим новым знакомым целый ряд книг и оттисков, но не уверен, что все дошло в исправности, по крайней мере, от некоторых я не получил никакого подтверждения о получении, в том числе и от *Р. Гарасимчука* и от Вашей ассистентки по кафедре *Ирины Нестюк*. Очень жаль, если книги затерялись в дороге.

В ближайшие дни должен выйти еще ряд интересных книг по фольклору, в том числе «Советский фольклор», № VII, с интереснейшей статьей проф. Алексеева «*Байрон и фольклор*»; очень интересный сборник «*Сказки Господарева*» и сборник «*Сказки Марийские*», — надеюсь, что буду иметь возможность выслать Вам обе эти книги, так как во всех трех случаях я являюсь их редактором. Печатается еще *сборник кафедры фольклора Ленинградского университета*, где будет ряд работ моих учеников, а также и моя — «Чернышевский в истории русской фольклористики». Последняя — глава из моей книги «*История изучения русского фольклора*», которую надеюсь в ближайшие дни совершенно закончить. Проф. *Андреев* закончил «*Указатель украинских сказок*» (по системе А. Аарне); возможно, что в этом же году он поступит в набор, а в будущем выйдет в свет, т. е. — что же это я — ведь уже будущий год наступил. Вероятно, в этом году и в набор пойдет, и в свет выйдет.

Ну, вот Вам и все наши главнейшие новости[12].

У меня сохранились самые чудные воспоминания о поездке во Львов и особенно от встречи с Вами и Вашей семьей. Надеюсь, что эта встреча — не последняя. Быть может, удастся и мне принять Вас у себя и познакомить с ленинградскими фольклористами, которые давно мечтают о личном знакомстве с Вами.

Может быть, доведется и мне еще раз побывать во Львове. Очень хотелось бы побывать на

[10] Тут у передруку Л. Азадовської пропуск до кінця листа.

[11] Тут у передруку Л. Азадовської початок листа опущено до слів «В ближайшие дни».

[12] На цьому у предруку Л. Азадовької лист закінчується.

юбилейных торжествах Франко, но не знаю, сумею ли осуществить это пожелание.

Позвольте еще раз сердечно приветствовать Вас. Прошу передать новогодний привет и наилучшие пожелания Вашей супруге

Всецело Ваш М. Азадовский

Ул. Герцена 14, кв. 19

Ленинград

№ 7

Ленинград, 24 января 1941.

Дорогой Филарет Михайлович,

Пишу Вам под тяжелым чувством, только что вернувшись из Москвы, куда ездил на похороны *Ю.М. Соколова*.

Смерть Юрия Матвеевича для всех нас тяжелая утрата: он был полон кипучей энергии, полон планов и был из всех нас самым энергичным и настойчивым. Да и молод он еще был: ведь ему еще не было полных 52 лет!

Семья советских фольклористов очень осиротела: не так нас много вообще, а Юрий Матвеевич вообще был единственный.

Хоронили его очень тепло и сердечно. Ученики держали почетный караул у гроба всю ночь; гроб был усыпан цветами и венками, много было речей; выступали и представители Украинской Академии Наук.

Вы, вероятно, уже слышали, как он умер. Он скончался под гром аплодисментов и оваций, после произнесенной речи в честь ак. Крымского. Он окончил речь, пожал руку юбиляру, сошел с кафедры, сел на свое место в первом ряду и уже не поднялся[13]. Впрочем, обо всем этом, наверное, Вам рассказал академик *К.О. Студинский*, который, как мне говорили, при этом присутствовал.

Получили ли Вы мое последнее письмо, отправленное первого января текущего года? А через несколько дней я получил от Вас поздравительную телеграмму, которая шла до меня целых четыре дня.

Телеграмма Ваша очень тронула меня и вызвала горячее желания повидать Вас. Быть может это и удастся осуществить в этом же году.

Наши ленинградские фольклористы мечтают о знакомстве с Вами, все спрашивают меня, посетите ли Вы нас когда-либо. Может быть, если Вам позволит здоровье, приедете на заседание в честь Ю.М. Соколова, которое мы предполагаем устроить в конце февраля или в марте[14].

Крепко жму руку. Сердечный привет вашей супруге

Всецело Ваш М. Азадовский

P. S. Получили ли Вы уже «Русские плачи»?

Я отправил их в конце декабря. Скоро надеюсь еще послать несколько моих изданий.

№ 8

Ленинград, 18 февраля 1941.

Дорогой Филарет Михайлович[15],

Наконец-то выбрался возместить свой долг перед Вами. Посылаю отпечатки моих августовских снимков. Судя по этим, можно думать, что и погибшие были не плохи — и потому еще обиднее, что они оказались испорченными от небрежного проявления. Буду теперь ждать Вашей оценки моего фотографического искусства, над которым обычно все мои друзья любят издеваться.

Сейчас в Ленинграде гостит *Ф.И. Лавров*, который приехал сюда с просьбой о помощи Институту[16], который после смерти Юрия Матвеевича действительно в невероятно трудном положении. Очень возможно, что мне придется в скором времени посетить Киев для участия в заседании, посвященном памяти Ю[рия] М-[атвееви]ча, и выступить с докладом о его деятельности. Такие же заседания будут и у нас в Ленинграде и в Москве. Есть проект организовать сборник его памяти, но неизвестно еще, как это будет реализовано.

В ближайшие дни ожидаем выхода в свет седьмого номера «Советского фольклора», а несколько дней тому назад вышло в свет новое издание «*Поэтики*» *Веселовского* под редакцией В.М. Жирмунского. Очень интересное издание, так как к основному тексту добавлено несколько глав из литографированных лекций Веселовского. Это, пожалуй, самая крупная наша новость на фольклорном фронте.

---

[13] Тут у передруку Л. Азадовської пропуск до слів *наши ленинградские фольклористы*.

[14] На цьому місці у передруку Л. Азадовської лист закінчується.

[15] Тут у передруку Л. Азадовської початок листа опущено до слів *Сейчас в Ленинграде*.

[16] Йдеться про ІМФЕ.

«*Литература и мистецтво*» (№ 4) я получил, за что приношу благодарность, и с большим интересом прочитал Вашу заметку, написанную, как все, что Вы пишете, очень изящно и содержательно. Для меня эта заметка представила особенно большой интерес еще и потому, что я сейчас по горло занят вопросами изучения. Кстати, где опубликованы «*Писенни новотвори*» *Гнатюка*?

На днях мы отправили Вам *оффициальное письмо от редакции «Советского фольклора»*. Если Вы сами не сможете написать ту статью, о которой мы Вас в нем просим, то, может быть, порекомендуете, кому можно было бы заказать такую статью. *Весь этот номер (9)* будет посвящен фольклору новых краев Советского Союза[17].

Итак, ждем Вашего ответа и надеемся услышать утешительные новости о Вашем здоровье. Сердечный привет Вашей супруге

Весь Ваш М. Азадовский /підпис/

№ 9

13 марта [1941 г.]

Глубокоуважаемый и дорогой Филарет Михайлович,

Меня очень тревожит, что так долго нет никаких вестей от Вас: здоровы ли Вы?

Около 10 февраля я отправил Вам письмо, в которое вложил фотографические снимки, которые я сделал у Вас в августе.

Очень хотелось бы знать: получили ли Вы их и понравились ли они Вам?

Отправил я Вам 5 снимков.

Жму руку. Сердечный привет Вашей супруге.

Весь Ваш М. Азадовский /підпис/

№ 10

Ленинград, 30 марта 1941 г.

Дорогой Филарет Михайлович,

Очень рад был получить Ваше письмо; оно свидетельствует, что Вы стали гораздо бодрее и чувствуете себя не так плохо, как во время нашего свидания. Большое спасибо и за присланную мне карточку.

О Вашем желании иметь «Историческую поэтику» я сообщил редактору издания и автору вступительной статьи и комментариев, проф. В.М. Жирмунскому, и он обещал выслать Вам сам экземпляр. Надеюсь, он уже это выполнил.

Гораздо труднее выполнить Вашу вторую просьбу о *материалах для доклада о Ю.М. Соколове*. Пока в печати еще ничего не появлялось, кроме нескольких незначительных некрологов в газетах и скудной статейки в журнале «Литературное Обозрение» (1941, № 1). Но Вы, конечно, знаете основные его работы. Это прежде всего «Сказки и песни Белозерского края», Вам хорошо известные, и затем его «Учебник», который Вы, как будто, имеете. Особенно следует учесть его статьи в журнале «Художественный Фольклор» (1926, 1), в журнале «Литературный Критик» (1937, 9). В первой он определял основные задачи фольклористики, в последней давал критику основных положений концепции Вс. Миллера и своих прежних позиций. Критические замечания по поводу последней статьи находятся в моей статье о советской фольклористике за двадцать лет, оттиск которой у Вас имеется. Не уверен, что у Вас имеется «Художественный фольклор» и «Литературный критик», и уж наверное отсутствует журнал «Литература и марксизм», где также был ряд важных статей Ю.М. Соколова, особенно его «Ответ Ю.И. Поливке» (1928) и о фольклористике в реконструктивный период (1931, 6).

Крепко жму руку. Сердечный привет Вашей супруге.

Весь Ваш М. Азадовский /підпис/

№ 11

Иркутск, ул. Фрунзе, № 2
Общежитие Пединститута
12 ноября 1944

Дорогой Филарет Михайлович[18],

С чувством исключительной огромной радости увидел я Ваше имя в «Правде» среди подписей под письмом тов. Сталину. В течение всех этих трех с лишним лет я не раз с тревогой думал о Вас: как то удастся Вам и удастся ли пережить тяжелое время оккупации. Ну, слава Богу, все уже кончилось и может быть недалек тот срок, когда мы снова сможем увидеться и побеседовать. Надеюсь, что Вы и вся Ваша семья совершенно здоровы.

---

[17] У передруку Л. Азадовської на цьому лист закінчено.

[18] Тут у передруку Л. Азадовської початок листа опущено до слів *Сейчас в Ленинграде*.

Я пишу это письмо Вам, как видите, из Иркутска. Мне с семьей пришлось пережить тяжелую зиму в Ленинграде. Весной [19]42 года я был эвакуирован самолетом из осажденного города, — провел около двух месяцев в Москве, а оттуда переехал с семьей в Иркутск, где и нахожусь в настоящее время. В феврале или марте предполагаю вернуться в Ленинград. За это время семья моя увеличилась. Во время блокады у меня родился *сын* (в бомбоубежище) и которому пришлось вынести и голод и холод зимы [19]41—42 года.

Не стало за это время и многих из общих наших знакомых: скончался в январе [19]42 года *Н.П. Андреев*, в мае того же года *А.И. Никифоров*. Из других крупных ученых в мире фольклористов и этнографов должен еще назвать *Е.Г. Кагарова*, *М.А. Рыбникову* и друг[их]. Много талантливых фольклористов погибло смертью героев на фронте.

С нетерпением буду ждать от Вас письма. Твердо надеюсь, что Ваша работоспособность и изумительная творческая энергия не угасли и я услышу о Ваших новых трудах. Надеюсь, что Вы сумели сохранить и весь Ваш коллектив.

Прошу передать искренний и сердечный привет Вашей супруге.

Крепко жму Вашу руку

Всецело Ваш М. Азадовский

№ 12

Санаторий 28.VIII.[19]45

«Узкое» (под Москвой)

Глубокоуважаемый и дорогой Филарет Михайлович,

Очень давно не было от Вас вестей. Как Ваше здоровье? Сам я, как видите, в санатории, где провел уже целый месяц, — и скоро возвращаюсь в Ленинград. К сожалению, силы мои восстанавливаются очень медленно, т. к. последние четыре года (особенно ленинградская зима [19]41/42) сильно расшатали здоровье.

В Ленинграде приступил к возобновлению издания «Советский фольклор». Очень хотелось бы иметь статьи от Вас. Кроме того, хотел бы иметь для хроники заметку о том, что делается у Вас, и в частности Вами лично. Как работает *отдел фольклора*? Какие издания подготовлены, печатаются или намечены?

Если б Вы написали для нас о фольклоре Отечеств[енной] войны или его отражении в современном фольклоре — мы были бы Вам чрезвычайно признательны.

Во время юбилейной сессии Акад[емии] Наук я встретил ректора Львовского университета, проф. *И.И. Белякевича*, который с большим восхищением говорил о Вас. Я просил его передать Вам привет, что он, вероятно, выполнил.

Готовятся ли какие-либо работы о /нерозб./ фольклористике?

Крепко жму Вашу руку

Сердечный привет Вашей семье

Ваш Азадовский /підпис/

Ленинград, ул. Герцена 14, кв. 9.

№ 13

Ленинград, 10 /VII.1946

Глубокоуважаемый и дорогой Филарет Михайлович,

Еще раз сердечно поздравляю Вас со славным юбилеем и высокой правительственной наградой. А наградой нам будут Ваши труды, которые, надеюсь, скоро увижу на своем столе. И вместе с тем должен извиниться перед Вами за неаккуратность одного из моих сотрудников (вернее, сотрудниц). Я просил немедленно же ответить, как только был получен Ваш труд для «Советского фольклора». Или сотрудница забыла написать, или письмо не дошло, — но так или иначе, простите великодушно. Статья же получилась современной [нерозб.], отдана для перевода и в ближайшее время отправится по следующим инстанциям. За статью большое спасибо!

Сейчас в Университете (несколько дней тому назад) закончилась Славянская сессия. Приезжал *Горак* из Праги — *Хавранек* и *Волльман*, которые будут редактировать возобновленный «*Slavia*», из Кракова — *Лер-Сплавинский*, из Сербии — *Белич* /нерозб./ и др. Очень все мы сожалели, что никто не приехал из Львова. Не знаю, можно ли мечтать: увидеть когда-либо в Ленинграде Вас, дорогой Филарет Михайлович?

Впрочем, и я теперь не так подвижен, как ранее. Очень хочется еще раз побывать во Львове, пожить на этот раз подольше и прозаниматься в Ваших библиотеках, — но вот как раз собраться трудно. Да

и повода не найти. Вот разве будущим летом опять выберемся отдыхать в Ваши края.

Во время Сессии имел возможность ознакомиться с некоторыми болгарскими фольклористическими изданиями. Как там великолепно изданы песни! В области изучения сказок они заметно отстали, но сборники песен — великолепны.

Жадно жду от Вас известий: как возобновили Вы работу в Акад[емии] наук, в Университете? Что предполагаете в ближайшее время печатать и т. д.?

Сердечный привет Вашей семье

Весь Ваш М. Азадовский /підпис/

№ 14

Колломяки 20.I.[19]47 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Филарет Михайлович,

Очень был рад Вашему письму — и хотя с огорчением читал о Вашем нездоровье и о малоудачном пребывании в Трускавце, но с радостью зато вижу, что Ваша научная энергия не остывает и что Вы, по прежнему, полны творческих планов и замыслов.

Статья Ваша, конечно, включена в «Сов[етский] Фольклор»; к сожалению, издание его по неожиданным некоторым причинам затягивается. Но, все же надеюсь, что в этом году он обязательно выйдет.

Сейчас в печати находится том первый нашего коллективного издания «Русский Фольклор» (35 п[ечатных] л[истов]), куда вошла глава о календарно-обрядовой поэзии (покойный *А.И. Никифоров*), о заговорах (*А.М. Астахова*), о загадках, о причитаниях (обе написаны тоже, увы, покойным *Г.С. Виноградовым*), свад[ебной] поэзии (*Э.В. Гофман* — ученица Ю.М. Соколова, московская фольклористка). Открывается том статьей Н.П. Андреева — «Проблема фольклора», а затем следует большая моя глава (12 печ. л.: История изучения русского фольклора).

Сейчас подготавливаю к сдаче в производство том 2, куда войдут главы о былинах (*А.М. Астахова*), о сказках (*В.Я. Пропп*), о исторических песнях (*П.И. Калецкий* — также скончавшийся уже — и *А.Н. Лозанова*), Народный театр (*В.Ю. Крупянская*).

Из этого упоминания об отдельных авторах Вы можете судить, как важны наши утраты за последние годы. И это еще далеко не всё!

В третий том войдут остальные жанры, в том числе лирическая песня и советский фольклор. Труднее всего организовать статью о лирических певцах. Её писала очень талантливая фольклористка, сочетавшая в себе исследователя-словесника и музыковеда, *З.В. Эвальд*, к сожалению, она скончалась во время блокады. И заменить её абсолютно некем. Не говоря уже о возможности найти в одном лице такое сочетание, но даже трудно найти среди оставшихся вообще автора для этой главы. Не знаю, как справимся. Согласились её написать А.М. Астахова, но сама очень тревожится.

Как только первый том выйдет, сражу же отправлю его на Ваш суд. Я сейчас провожу время в доме творчества писателей в местечке Келломяки (по Финляндской жел. дороге), куда уехал, чтоб немножко отдохнуть, а, главным образом, чтоб готовиться к предстоящему докладу на юбилейном съезде географов (по случаю 100-летия *Географ[ического] Об-ва*), где будут представлены также и этнография, и фольклор. Читаю доклад на тему «Значение Геогр[афического] Об-ва в истории русской фольклористики». Среди намеченных докладов есть и такой, который был бы, вероятно, особенно интересен Вам, «Проблемы областных стилей русского народного многоголосья в работах дореволюционных собирателей» (*Е.В. Гиппиус*).

Как жаль, что Ваше здоровье не позволит Вам принять участие в этом съезде. Но, вероятно, ученые львовские будут? Не приедет ли кто из этнографов-фольклористов? Но я и сам хорошо понимаю трудность таких поездок. Мне бы также хотелось очень побывать еще раз во Львове: хотелось бы очень повидаться и побеседовать с Вами и позаниматься в львовских библиотеках, т. к. только там, вероятно, смогу я ознакомиться с польскими работами последних 30—40 лет; пока необходимо ознакомиться с тем, что вышло за это время (кроме книги *В. Францева*) по истории польской фольклористики и этнографии. Как будто мало что вышло, но, все же кое что сделано.

Но боюсь, что очень не скоро смогу осуществить свой проект. И времени мало и сил, да и больших поездок не много.

Очень огорчился, узнав о смерти *О. Роздольского*, с которым я познакомился во время своего проживания в Львове; *М.И. Мурко* — еще жив, и во вре-

мя Сессии славянской (в университете) мы послали ему приветственную телеграмму и получили ответ.

Узнал, что летом был в Ленинграде *И.С*[19]. *Свенцицкий*. Я в то время отдыхал с семьей в Териоках /нерозб./, но если бы знал своевременно о его приезде, непременно бы приехал с ним повидаться. Передавайте ему сердечный привет от меня. Глубокий сердечный привет и всей Вашей семье.

Жму руку. Ваш Азадовский /підпис/

КОМЕНТАРІ

Листи М. Азадовського зберігаються в родинному приватному архіві Колессів. Вони впорядковані Дарією Колесса-Залєською. Листи вміщено в папці, на обкладинці якої рукою Д. Колесса-Залєської зазначено: «Листування Колесси Ф.М. з вченими фольклористами (радянськими і зарубіжними)». Аркуші в папці не мають пагінації. Листи у папці розташовані за довільним порядком. На обкладинці написано перелік листів Азадовського до Колесси із зазначенням дати листа і кількості листків у листі. Отже, тут зберігається 14 автографів листів М. Азадовського до Ф. Колесси (серед них одна поштова карточка), 6 конвертів, адресованих М. Азадовським Ф. Колессі, офіційне звернення від редакції «Советского фольклора» до Філарета Михайловича з проханням написати статтю для журналу. Кожен лист відділено окремо і зазначено, скільки листків він містить. До складу впорядкованих листів входить оригінал листа Марка Азадовського, передрук листа на друкарській машинці, іноді конверт. Немає передруку листів №№ 3, 9, 10, 12, 13. Листи №№ 2, 4, 6, 7, 11, 12, 13 містять чернетку відповіді Філарета Колесси, його певні нотатки, які стосуються листування.

У цій же папці вміщено чотири листи Лідії Азадовської до Миколи Колесси з проханням надіслати копії листів її чоловіка, а також чернетку листа Миколи Філаретовича Колесси до Лідії Володимирівни Азадовської, де він повідомляє, що надсилає їй передруки листів М.К. Азадовського.

№ 1

Лист надруковано на друкарській машинці. Чорнилом написано дату, латинські літери у слово «collega» і підпис Азадовського наприкінці листа.

Відділ Фольклору Інституту російської літератури (Пушкинский Дом) Російської АН — відділ усної народнопоетичної творчості, створений 1939 року в межах Інституту російської літератури (наукова установа в системі РАН, створена 1905 р. за ініціативою діячів російської культури. Містить колекцію книг, рукописів і предметів, пов'язаних з життям і діяльністю О.С. Пушкіна), де тривалий час працював М.К. Азадовський.

Збірник статей і нарисів про західноукраїнський фольклор і фольклористику — видання не було здійснене. Було заплановано і назву збірника: «Радянський фольклор західних областей УРСР». Відомо, що з метою збору матеріалів для нього в 1940 р. О. Роздольський організував і очолив спеціальну експедицію на Бойківщину. Деякі матеріали до цього збірника зберігаються у фонді 34 НАРФ ІМФЕ.

Літ.: Архів Інституту народознавства. — Ф. 1. — Оп. 1а. — Од. зб. 7. — А. 2—3; Довгалюк І. Осип Роздольський: музично-етнографічний доробок. — Львів, 2000. — С. 85.

Праця про билини — неопублікована і незакінчена робота Ф. Колесси. Зберігається у приватному архіві Колессів у Львові. Ця студія «Залишки билинного епосу в українському фольклорі» зазначена серед найважливіших неопублікованих праць Колесси в монографії С.Й. Гриці «Ф.М. Колесса» (К., 1962).

«Мотивы украинских поэтических причитаний» — неопублікована стаття Ф. Колесси, зберігається в особистому архіві Колессів. Дослідження Філарета Михайловича «Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності», опубліковане Ксенією Колессою в ЗНТШ, містить матеріал і про похоронні голосіння.

Літ.: Гриця С. Ф.М. Колесса... — С. 111; Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності // ЗНТШ. — Т. CCXLII. — Львів, 2001. — С. 7—82.

«Советский фольклор» — журнал, видання АН СРСР, виходив у 1934—1941 рр. Відповідальний редактор М.К. Азадовський. Усього вийшло сім номерів.

Етнографічний Збірник (ЕЗ) — наукове та культурно-просвітницьке видання Етнографічної комісії НТШ, виходило у Львові. Збірник почав виходити 1895 р. Усього вийшло 40 томів (1895—1929).

Гнатюк В. «Українські народні байки» — Українські народні байки (звіриний епос). Зібрав В. Гнатюк (Львів, 1916). Тут уміщено 432 номери, зібрані чи не з усієї етнічної території України.

Літ.: Гнатюк В. Українські народні байки (звіриний епос) // ЕЗ. — Львів, 1916. — Т. 37—38.

«Сборник с работами Франко». Л. Азадовська дає такий коментар до цієї фрази: Франко І. Галицько-руські народні приповідки // ЕЗ. — 1901. — Т. 10; 1905. — Т. 10; 1901. — Т. 16; 1901. — Т. 10; 1907. — Т. 23; 1909. — Т. 27; 1910. — Т. 28. Але у відповіді Ф. Колесса повідомляє, що розшукує для Марка Костянтиновича томи ЗНТШ із статтею І. Франка «Студії над українськими народними піснями».

«Франко как фольклорист» — М. Азадовський, очевидно, працював над такою статтею. У його архіві в РГБ зберігся лист Марку Костянтиновичу від редакції журналу «Народна творчість», датований 20 червня 1941 р., з проханням дати перший розділ роботи «Франко и западная фольклористика», підписаний автором листа — М. Слободанюк.

Літ.: НИОР РГБ. — Ф. 542 Азадовский. — Картон 61. — Од. зб. 17. — Арк. 1.

№ 2

Лист написано синім чорнилом. У тексті червоним олівцем підкреслено «Советский фольклор» у першому абзаці листа.

[19] В оригіналі *И.М. Свенцицкий*.

«Литература и фольклор» — Азадовский М. Литература и фольклор. Очерки и этюды. — Ленинград, 1938.

№ 3

Лист написано чорнилом. Без дати. Дату вказано на передруці листа на друкарській машинці — 1.III.1940. Але вона неправильна, оскільки у відповідях Колесси із фонду Азадовського довідуємося, що лист зі звісткою про хворобу («З цілої душі бажав би я приняти участь у виданні «Советский фольклор» — та на жаль уже майже два місяці лежу тяжко хворий: академік Стражеско (котрий оглядав мене і в Києві 28.IV і у Львові 14.VI) ствердив у мене вилив крови в серці. Лікарі заборонили мені читати й писати»)[20] Філарет Михайлович написав 25 червня 1940 р., тож відповідь Азадовського могла бути від липня 1940 р.

Одразу ж після цього листа розташована чернетка Ф. Колесси від 1 березня 1940 р., а також звернення до магазину НТШ, яке нижче подаємо повністю.

Прошу ласкаво видати з магазину колишнього Наук. Тов. ім. Шевченка для пересилки проф. Марку К. Азадовському оцих видань НТШ:

1) Вол. Гнатюк. Українські народні байки (звіриний епос).

2) Іл. Свєнціцький. Похоронні голосіння. Етногр. Збірник тт. XXXI—XXXII.

3) І. Франко. Студії над укр. народ. піснями (відбитки з Записок НТШ). Львів, 1913. I ч. 75, 76, 78, 83, II ч. 94—95, 98, 101, 103—108, 110, 112.

Проф. Азадовський просить переслати йому ці книжки під адресою:

Ленинград, Васил. Остров, Тучкова набер. д. 2. Институт Литературы Академии Наук, Заведующему Отделом Фольклора народов СССР, проф. М.К. Азадовскому, або на домашну адресу: Ленинград, ул. Герцена, д. 14, кв. 9.

Кошти пересилка оплачу.

20.II.1940. Філарет Колесса

Наступний документ — конверт, адресований Миколі Філаретовичу Колессі:

Львов-5
ул. Конопницкой, д. 10, кв. 4
Николаю Филаретовичу Колесса

Ленинград, Д-186
ул. Желябова, д. 13, кв. 83.
Л.В. Азадовская

На штемпелі листа видно дату: 18.11.1970.

Далі в папці зберігаються чотири листи Лідії Володимирівни Азадовської до Миколи Філаретовича Колесси з проханням надіслати їй листи її чоловіка Марка Костянтиновича. Із листування дізнаємося, що Микола Філаретович погодився надіслати копії листів М. Азадовського. Л. Азадовська вказує, що не може надіслати копії листів Філарета Колесси до її чоловіка, оскільки віддала усі його матеріали у Всесоюзну бібліотеку ім. Леніна, сьогодні — Російська державна бібліотека.

Наводимо повністю перший і четвертий листи.

Листи Л.В. Азадовської до М.Ф. Колесси № 1

25 июня 1970.

Глубокоуважаемый Николай Филаретович,

это пишет Вам вдова профессора Марка Константиновича Азадовского. Обратиться к Вам мне посоветовала С. Грица (г. Киев).

В настоящее время я занята сбором материалов для книги «М.К. Азадовский. Письма о литературе и фольклоре». Это наиболее трудная часть предприятия — собрать письма М. К., рассеянные по всему белому свету.

Так как Филарет Михайлович и мой муж вели переписку начиная с 1940 г., то я очень прошу Вас посмотреть в личном архиве Ф. М. не сохранились ли там письма М. К. В случае, если они в Вас имеются, очень прошу Вас прислать их мне на какое-то время. Нечего и говорить, что по использовании я с благодарностью верну их Вам обратно.

С уважением Л. Азадовская

Мой адрес: г. Ленинград, Д-186
ул. Желябова, д. 13, кв. 83
Лидии Владимировне Азадовской

Листи Л.В. Азадовської до М.Ф. Колесси № 4

17 сентября 1970.

Глубокоуважаемый Николай Филаретович,

хочу подтвердить получение пакета с письмами. Хочу поблагодарить Вас за проявленное внимание, за весь понесенный труд.

Перепечатка, действительно, на достойной высоте. Я прочла и никаких неясностей у меня не возникло.

Как хорошо, что Вы возвратили мне портрет Фил. Мих. Обратно. Теперь я спокойна в этом отношении.

Давайте будем считать, что мы отныне знакомы. В случае какой-либо возникшей необходимости прошу писать мне.

Всего Вам хорошего. Л. Азадовская

№ 4

Лист написано фіолетовим чорнилом. Над деякими нерозбірливо написаними словами надписані ті ж слова олівцем. Це було зроблено для копіювання. У тексті листа в третьому абзаці червоним олівцем підкреслено слова «Советский фольклор», в четвертому абзаці — слова «причитаний», «сборник сказок», «повторные записи»

Книжка Ф. Колесси — Л.В. Азадовська в коментарях до цього листа зазначила, що йдеться про видання: Колесса Ф. Українська усна словесність. (І. Загальний огляд. ІІ. Вибір творів із поясн. та нотами) / Ф.М. Колесса. — Львів, 1938.

Черговий номер «Советского фольклора» — Л.В. Азадовська в коментарях до цього листа зазначила, що йдеться про сьомий номер журналу.

Збірник російських голосінь — йдеться про видання: Русские плачи Карелии / [подготовка текстов и примечания М.М. Михайлова; вступит. статья Виноградова Г.С. и Михайлова М.М.; под ред. М.К. Азадовского]. — Петрозаводск, 1940.

[20] *НИОР РГБ. — Ф. 542 Азадовский. — Картон 63. — Од. зб. 1. — Арк. 3.*

«Сборник сказок одного сибирского сказителя» — Л. Азадовська дає такий коментар до цієї фрази: Сказки Магая (Е.И. Сороковикова) / записи Л. Элиасова и М. Азадовского; под общ. ред. М. Азадовского. — Л., 1940. У відповідях Марку Азадовському Філарет Колесса дякує за «Сказки Господарева» і «Сказки Марийские». М.К. Азадовський саме цього збірника не зміг надіслати.

№ 5

Лист написано чорним чорнилом. Над деякими нерозбірливо написаними словами надписані ті ж слова олівцем. Це було зроблено для копіювання.

«Брошюрка о советской фольклористике» — Азадовский М.К. Советская фольклористика за 20 лет / М.К. Азадовский // Советский фольклор. — 1939. — № 6. — С. 3—53.

№ 6

Лист надруковано на друкарській машинці. Темно-зеленим чорнилом зроблено кілька незначних правок, вписано автограф М. Азадовського і дописано адресу наприкінці листа.

«Русские плачи Карелии» — Русские плачи Карелии / [подготовка текстов и примечания М.М. Михайлова; вступит. статья Виноградова Г.С. и Михайлова М.М.; под ред. М.К. Азадовского]. — Петрозаводск, 1940.

«Сказки Магая» — Сказки Магая (Е.И. Сороковикова) / [записи Л. Элиасова и М. Азадовского; под общ. ред. М. Азадовского]. — Л., 1940.

Фішер Адам (1889—1943) — польський етнограф родом із Перемишля, професор Львівського ун-ту (1924—1939). Працював на кафедрі фольклору та етнографії з Філаретом Колессою. Заснував невеликий етнографічний музей, працював над комплектацією бібліотеки кафедри.

Гарасимчук (Герасимчук) Роман Іванович (1900—1976) — український етнохореолог, музикознавець, етнолог. Доктор філософії за спеціальністю «етнологія», кандидат мистецтвознавства. Працював у Львові в Культурно-історичному музеї НТШ (1935—1940), у радянський час — в Етнографічному музеї, Музеї художньої промисловості, Львівському відділі ІМФЕ АН УРСР (старший науковий співробітник, керівник етнографічної групи, заступник директора Львівського відділу Інституту українського фольклору (червень 1941)).

Нестюк (Нестюкова) Ярина — асистент кафедри фольклору та етнографії Львівського ун-ту у 1940-х роках, працювала з Ф. Колессою. У 1940—1941 рр. працювала над темою «Етнографічна бібліографія західних областей України 1919—1939 років», матеріали якої починаються з 1916 р.

Стаття професора Алєксєєва — Алексеев М. Байрон и фольклор / М. Алексеев // Советский фольклор. — 1939. — № 6. — С. 3—53.

Казки Господарева — Сказки Ф.П. Господарева / [зап. текстов, вступ. ст. и прим. Н.В. Новикова; общая ред. и предисловие М.К. Азадовского]. — Петрозаводск, 1941. Це видання — збірник казок Пилипа Павловича Господарева, результат роботи Карельського науково-дослідного інституту культури Карело-Фінської республіки із вивчення казкового матеріалу.

Казки марійські — Марийские сказки. Т. І. Ронгинский район. [записи, перевод и комментарии К.А. Четкарева; под ред. и с предисл. М.К. Азадовского]. — Л., 1941.

Сборник кафедры фольклора Ленинградского университета — Ученые записки Ленингр. ун-та. Сер. филол. наук / под ред. М.К. Азадовского. — 1941. — Вып. 12.

«История изучения русского фольклора» — фундаментальна багатолітня праця М. Азадовського, присвячена дослідженню історії російської фольклористики. Побачила світ після смерті автора. Важка хвороба і смерть перешкодили авторові завершити її. До друку працю підготовили Л.В. Азадовська, В.Ю. Круп'янська, Е.В. Померанцева [6].

Андреєв Микола Петрович (1892—1942) — видатний російський фольклорист.

«Указатель украинских сказок» — неопублікована робота. В архіві Андреєва зберігаються три машинописних копії розділу казок про тварин (ГПБ. Відділ рукописів. — Ф. 20. — Оп. 13. — № 17). Повний екземпляр цього покажчика зберігається в Тбілісі, в архіві Державного літературного музею Грузії, фонд 153.

№ 7

Лист написано зеленим чорнилом. Над деякими нерозбірливо написаними словами надписані ті ж слова олівцем. Це було зроблено для копіювання.

Соколов Юрій Матвійович (1889—1941) — фольклорист і літературознавець, академік, професор. Автор книги «Русский фольклор» (М., 1938), яка була перевидана два рази (1941, 2008). Від 1939 року дійсний член АН УРСР. 1939—1941 — директор Інституту фольклору АН УРСР.

Студинський Кирило Йосипович (1868—1941) — український філолог-славіст, літературознавець, мовознавець, фольклорист, письменник, громадський діяч. Доктор філософії (1894), член ВУАН (з 1929, з якої виключений 1934 «за контрреволюційну діяльність», 1939 відновлений у членстві). У 1923—1932 рр. — голова НТШ у Львові.

№ 8

Лист надруковано на друкарській машинці. Темно-зеленим чорнилом зроблено дві незначні правки і вписано автограф М. Азадовського.

Лавров Федір Іванович (1903—1980) — український фольклорист. 1938—1941 — заступник директора Ін-ту українського фольклору, редактор журналу «Український фольклор». Співробітник ІМФЕ (1949—1950); заввідділу етнографії (1950—1952); заввідділу фольклористики (1952—1962). Автор численних робіт про український фольклор, дослідник кобзарства.

«Поэтика» Веселовского — праця О. Веселовського: Веселовский А.Н. Историческая поэтика / [вступ. ст., сост., примеч. В.М. Жирмунского] / А.Н. Веселовский. — Ленинград, 1940.

Стаття про фольклор Західної України — стаття Ф.М. Колесси: Колесса Ф. Кілька слів про фольклор Західної України / Ф.М. Колесса // Література і мистецтво. — 1940. — № 4. —

С. 37—41. Варіант цієї студії — «Об украинском фольклоре» надруковано в журналі «Новый мир» (1940. — Кн. 9. — С. 202—206). Це стислий опис жанрового складу, огляд основних збірників фольклору Західної України.

Гнатюк В. Пісенні новотвори в українсько-руській народній словесності / Володимир Гнатюк // ЗНТШ. — 1902. — Т. 50; 1903. — Т. 52.

Оффициальное письмо от редакции «Советского фольклора» —зберігається в родинному архіві Колессів у цій же папці, що й листування Ф. Колесси й М. Азадовського. Лист-прохання до Ф. Колесси написати статтю про стан вивчення фольклору в Західній Україні і на Буковині. Наводимо його повністю.

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК при СНК
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ

Ленинград, В. О., Тучкова наб.

Телефоны: 568-17, 244-51 февраля 1941 №

Профессору Ф.М. КОЛЕССА

Многоуважаемый Филарет Михайлович!

Редакция периодических сборников «Советский Фольклор» Института Литературы Академии Наук СССР посвящает ближайший номер изучению фольклора в новых советских республиках и в Западной Украине. В связи с этим редакция «Советского фольклора» просит Вас дать статью на тему о состоянии изучения фольклора в Западной Украине и в Буковине. Статья должна дать краткие характеристики: 1) основных форм современного фольклора Западной Украины и Буковины; 2) состояние его изучения, публикации, хранения текстов (архивы), преподавание (кафедры) и пр. Кроме того статья должна наметить задачи дальнейшего изучения фольклора во всем Советском Союзе. Предполагаемый объем статьи 2—2 ½ авторских листа (8000—10000 печатных знаков). Срок представления статьи — 1 мая 1941 г.

Кроме статьи на данную тему редакция «Советского фольклора» просит Вас или Ваших сотрудников предоставить ей статьи, посвященные отдельным проблемам изучения фольклора Западной Украины и Буковины.

Ответ просим направить по адресу: Ленинград, Тучкова наб. 2 Институт Литературы Академии Наук СССР редакции «Советского фольклора».

Ученый Секретарь /підпис/ Ф.Ф. Канаев
Отв. редактор «Советского
фольклора» / підпис/ Проф. М.К. Азадовский

На полях цього листа рукою Ф. Колесси написано: «Фольклор Західної України (основні форми фольклору З.У., теперішній стан фольклористичних дослідів)». На звороті листа написана чернетка відповіді Філарета Колесси редакції. Запис зроблено олівцем.

Вельмишановна Редакція!

З щирої душі бажав би я послужити Вам і написати інформаційну статтю про західноукр. фольклор, так дуже потрібну в теперішню хвилю. Одначе додержати сроку 1.V — для мене абсолютно неможливо. До літа я обов'язаний виконати так багато зобов'язань, що ніхто більше в тому часі не годен змінити, тим більше, що я тепер знаходжусь в стані реконвалесценції після перебутої тяжкої хвороби серця. До написання заказаної статті можу взятися тільки в липні[21]; отож коли Ваша Редакція могла б пресунути срок присилки статті на середину августа, то прошу ласкаво повідомити мене про це. Ширше напишу в цій справі проф. М.К. Азадовському.

Ожидаю Вашої відповіді

Щиро з правдивим привітом Ф. Колесса /підпис/

Весь этот номер (9) — видання не відбулося.

№ 9

Це поштова карточка. Текст написано зеленим чорнилом.

№ 10

Лист надруковано на друкарській машинці. Зеленим чорнилом вписано автограф М. Азадовського.

«Материалы для доклада о Ю.М. Соколове» — рукопис був підготовлений Філаретом Михайловичем. Не опублікований. Зберігається в НАРФ ІМФЕ: Колесса Ф.М. Юрій Матвійович Соколов (реферат, призначений на наукове засідання кафедри фольклору і етнографії Львівського ун-ту) // НАРФ ІМФЕ. — Ф. 14—2. — Од. зб. 269. — А. 1—11.

№ 11

Лист надруковано на друкарській машинці. Фіолетовим чорнилом вписано автограф М. Азадовського.

Син М. Азадовського — Азадовський Костянтин Маркович (1941 р. н.) — відомий російський літературознавець.

Нікіфоров Олександр Ісакович (1893—1942) — російський фольклорист, етнограф.

Кагаров Євген Георгійович (1882—1942) — етнограф, фольклорист, історик, музеєзнавець.

Рибнікова Марія Олександрівна (1855—1942) — російський педагог, фольклорист.

№ 12

Лист написано чорним чорнилом. Над деякими нерозбірливо написаними словами надписані ті ж слова олівцем. Це було зроблено для копіювання.

Відділ фольклору та етнографії — філіал Інституту фольклору АН УРСР, з 1944 р. Інституту мистецтвознавства, фольклору й етнографії (сьогодні ІМФЕ ім. М.Т. Рильського) у Львові. Діяв від 1939 до 1948 року. Детально про роботу відділу підготована стаття І. Коваль-Фучило «Філарет Колесси і його відділ», яка увійде до підготованої до друку книги: Колесса Ф.М. Обнова української етнографії й фольклористики на Західних областях УРСР. Листування Ф. Колесси й М. Азадовського / Упорядкування, підготовка тексту, передмова, коментарі, додатки, покажчик Ірини Коваль-Фучило. — Львів, 2011.

Білякевич Іван Іванович (1905—1984) — український історик. 1944—1948 — ректор Львівського держ. ун-ту.

[21] Зверху надписано *серпні*.

№ 13

Лист написано синім чорнилом. Над деякими нерозбірливо написаними словами надписані ті ж слова олівцем. Це було зроблено для копіювання.

Горак Їржі (Horák Jiří) (1884—1975) — чеський лінгвіст, етнограф, фольклорист; академік Чехословацької АН (1956). У 1945—1948 рр. — посол Чехословаччини в СРСР. Упорядник збірників казок, пісень і легенд різних слов'янських народів. Листувався із В. Гнатюком, Ф. Колессою.

Гавранек (Havranek) Богуслав (1893—1978) — видатний чеський філолог, славіст.

Вольман Ф. — чеський філолог.

«Slavia» — провідний чеський журнал слов'янської філології, що виходить з 1922 р. (з перервою 1941—1946 рр.) у Празі як видання Слов'янського інституту, спершу щопівроку (за ред. О. Гуєра й М. Мурка), згодом квартальник. Тут публікували свої статті видатні славісти, зокрема й українські: С. і Р. Смаль-Стоцькі, В. Сімович, І. Панькевич, Д. Чижевський, І. Огієнко, Д. Дорошенко, Ф. Колесса, Л. Білецький та ін.

Лер-Сплавинський Тадеуш (Lehr-Spławiński) (1891—1965) — польський лінгвіст, славіст.

Беліч (БелиЋ) Олександр (1876—1960) — видатний сербський мовознавець, президент Сербської АН (1937), професор Бєлградського ун-ту (1905), почесний професор інших іноземних ун-тів.

№ 14

Лист написано синім чорнилом.

Астахова Анна Михайлівна (1886—1971) — відомий російський фольклорист. Особливе значення мають її дослідження, присвячені билинам. За час експедиційної роботи зібрала понад 10000 народних поетичних творів.

Виноградов Георгій Семенович (1886—1945) — видатний російський фольклорист і етнограф.

Гофман (Померанцева) Ерна Василівна (1899—1980) — відомий російський фольклорист.

Пропп Володимир Якович (1895—1970) — видатний російський фольклорист, основоположник сучасної теорії тексту.

Калецький Павло Ісаакович (1906—1942) — російський фольклорист.

Лозанова Олександра Миколаївна (1896—1968) — російський літературознавець, фольклорист.

Круп'янська Віра Юріївна (1897—1985) — російський фольклорист.

Евальд Зинаїда Вікторівна (1894—1942) — російський музикознавець і фольклорист.

Російське географічне товариство (РГО) — всеросійська громадська організація, заснована 1845 року за наказом імператора Миколи I в Санкт-Петербурзі. Основна мета Товариства — вивчення «рідної землі і її людей», тобто збір та поширення географічних, статистичних та етнографічних відомостей.

Гіппіус Євгеній Володимирович (1903—1985) — російський музикознавець, фольклорист, етнограф, мистецтвознавець.

Францев Володимир Андрійович (1867—1942) — російський історик, академік, славіст.

Роздольський Осип Іванович (1872—1945) — етнограф, філолог і перекладач. Дійсний член НТШ (з 1930 р.).

Мурко Матіяш (Murko Mathias) (1861—1952) — словацький етнограф, філолог-славіст, автор праць про епічну традицію слов'ян, професор слов'янської філології, південнослов'янських літератур у Празькому Карловому ун-ті, дійсний член НТШ.

Свєнціцький Іларіон Семенович (1876—1956) — відомий український філолог, етнограф, фольклорист, музеєзнавець, громадсько-культурний діяч, доктор філологічних наук, дійсний член НТШ.

1. *Азадовский М.* Ленские причитання / М.К. Азадовский. — Чита, 1922.
2. *Азадовский М.* Неизвестный поэт-сибиряк (Е. Милькеев) / М.К. Азадовский. — Чита, 1922.
3. *Азадовский М.* Обзор библиографии Сибири / М.К. Азадовский. — Томск, 1920.
4. *Азадовский М.* Сказки Верхнеленского края. Т. 1. / М.К. Азадовский. — Иркутск, 1925.
5. *Азадовский М.К.* Из писем М.К. Азадовского (1912—1941). Публикация Л.В. Азадовской / М.К. Азадовский // Из истории русской фольклористики. — Л., 1978. — С. 199—273.
6. *Азадовский М.К.* История русской фольклористики: в 2 т. / М.К. Азадовский — М., 1958, 1963.
7. *Азадовский М.К.* Литература и фольклор: Очерки и этюды / М.К. Азадовский. — Л., 1938.
8. *Азадовский М.К.* Очерки истории и культуры в Сибири. Вып. 1 / М.К. Азадовский. — Иркутск, 1947.
9. *Азадовский М.К.* Русские сказки в Карелии / М.К. Азадовский. — Петрозаводск, 1947.
10. *Азадовский М.К.* Статьи о литературе и фольклоре / М.К. Азадовский. — М. ; Л., 1960.
11. Библиография М.К. Азадовского 1913—1943 / сост. Н.С. Бер ; под общ. ред. проф. В.Д. Кудрявцева. — Иркутск, 1944.
12. *Жирмунский В.* М.К. Азадовский. Биографический очерк / В.М. Жирмунский // Азадовский М.К. История русской фольклористики. Т. 1. — М., 1958.
13. *Залєська Р.* Листування Климента Квітки і Філарета Колесси / Залєська Р.С., А.І. Іваницький // ЗНТШ. — Т. CCXXIII. Праці Секції етнографії та фольклористики. — Львів, 1992.
14. *Коваль-Фучило І.М.* Український матеріал в рукописних архівах Москви (Відділ рукописів Російської державної бібліотеки і Російський державний архів літератури і мистецтва) / І.М. Коваль-Фучило // Украинская этничность в социокультурном пространстве России. — Уфа, 2011. — С. 35—38.
15. *Коваль-Фучило І.М.* Український фольклор в рукописних архівах Москви (Відділ рукописів Російської державної бібліотеки і Російський державний архів літератури і мистецтва) / І.М. Коваль-Фучило // Народна творчість українців у просторі і часі : матеріали міжнародної конференції. — Луцьк : Терен, 2010. — С. 61—70.

16. Марийские сказки. Т. I. Ронгинский район / записи, перевод и комментарии К.А. Четкарева ; под ред. и с предисл. М.К. Азадовского. — Л., 1941.
17. Электронный архив О.М. Фрейденберг // http://freidenberg.ru.

Iryna Koval-Fuchylo, Roxolana Zaleska

MARK AZADOVSKY'S LETTERS TO FILARET KOLESSA

The paper has presented short introduction into a problem field of professional and personal contacts by Russian and Western Ukrainian scholars during the period just before and after Soviet-German War with publication of textual documents and commentaries.

Keywords: folklore studies, history of folklore, publication, correspondence.

Ирина Коваль-Фучило, Роксолана Залеска

ПИСЬМА МАРКА АЗАДОВСКОГО ФИЛАРЕТУ КОЛЕССЕ

Статья представляет собой краткое введение в проблематику профессиональных и личных контактов русских и западно-украинских ученых в период накануне и сразу же после советско-германской войны; публикуются текстовые документы и комментарии.

Ключевые слова: фольклористика, история фольклора, публикация, корреспонденция



Рецензії

Роман РАДОВИЧ

МОНОГРАФІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ БДЖІЛЬНИЦТВА ЧЕРКАЩИНИ

Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / Уляна Мовна. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 83 с.

У середовищі етнологів Уляна Мовна відома як автор монографії «Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття» (2006 р.), а також численних наукових статей, науково-популярних розвідок у царині пасічництва. Нова праця дослідниці, яка побачила світ у 2011 р., поєднує в собі як матеріальний, господарський, так і духовний, світоглядно-обрядовий пласт про комплекс традиційного бджільництва, яке з давніх часів було важливим заняттям населення України, оскільки його продукти займали вагоме місце у господарстві автохтонів. У роботі, на основі етнографічного матеріалу, здобутому у Канівському і Корсунь-Шевченківському р-нах (опитано 55 респондентів) вперше досліджено традиційне бджільництво українців цієї частини Черкащини як цілісний соціокультурний комплекс.

У вступній частині та першому розділі автор розглядає процес становлення пасічницької справи в Україні, а також основні віхи розвитку бджільництва на теренах Середньої Наддніпрянщини. Далі, у розділі «Виробнича культура бджільництва», розглянуто матеріальний та господарський аспекти пасічництва Канівського і Корсунь-Шевченківського р-нів XIX — 30-х рр. XX ст. На основі конкретних польових даних дослідниця прослідковує типи вуликів (дорамкові: колоди, дуплянки; рамкові: українські лежаки, Дадани, Лангстроти), їх конструктивні та технологічні особливості, динаміку використання у хронологічній послідовності, заходи по догляду за бджолами тощо. Окрему увагу в роботі відведено процесу влаштування пасіки та догляду за бджолами, традиційним способам лікування комах, боротьбі з шкідниками. Унаслідок польових обстежень У. Мовній вдалося встановити, що у зазначених р-нах Черкащини наприкінці XIX — у пер. третині XX ст. побутували пасіки із різною кількістю вуликів: від малих (1—10 вуликів) — до великих (30—100 вуликів). Цікаво, що в окремих випадках кількість вуликів-дуплянок могла сягати 100—350 одиниць. Пасіку, зазвичай, розміщували на присадибній ділянці — у садках, поблизу хат чи господарських будівель, у сусідстві із сінокосами, левадами, ріками та лісами. Поширеним явищем серед місцевих бджолярів була кочівля пасік ближче до медоносів: з метою покращення медозбору, бджіл вивозили у ліси, поля, ближче до садків, дикорослих трав і квітів. У роботі також розглянуто необхідний пасічницький інвентар, якого вимагав догляд за бджолами. Дослідниця досить детально описує типи та конструктивні особливості за-

собів захисту пасічника (сітки, димарі), місцеві пристосування для збирання роїв (насоси, пера, ройниці), пасічницькі ножі, медогонки тощо. Окремо розглянуті основні продукти пасічництва (мед та віск), способи їх отримання та використання.

У. Мовна не залишила поза увагою такий важливий аспект традиційного пасічництва, як духовну спадщину. Зважаючи на те, що бджільництво упродовж століть функціонувало у нерозривній єдності із сферою духовних феноменів (обрядами, повір'ями, пересторогами, переказами та магічними діями тощо), у ньому набуті у ході історичного розвитку раціональні знання тісно переплелися із віруваннями у чари, віщування, прикмети, замовляння, уявлення про вплив надприродних істот на життя бджоли тощо. Мешканці Середньої Наддніпрянщини зчаста наділяли пасічників надприродними властивостями: зв'язком з «нечистим» (який допомагав їм), умінням «пришіптувати» чи зурочувати (чужих) бджіл тощо. В світоглядних уявленнях черкащан бджола виступала «Божою (святою) комахою», яка дбала про людей (даруючи їм мед) і про Бога (роблячи віск на свічки для церкви). У контексті міфологічних переконань бджолу мислили як символ душі, її наділяли провидчим даром. У роботі на основі конкретних польових матеріалів розглянуто звичаї та обряди, пов'язані з бджільництвом, якими наповнювались календарні свята машканців Корсунь-Шевченківського та Канівського р-нів Черкащини (Водохреща, Стрітення, св. Євдокії, св. Олексія, преп. Зосима, Великдень та ін.).

Помітне місце у роботі займає тематика обрядового використання продуктів бджільництва (воску та меду) у календарній обрядовості та святкуванні урочистостей та обрядів життєвого циклу людини (весільних, похоронно-поминальних тощо). Символічна роль меду виявлялася в ході проведення обрядових дійств при відзначенні Багатої куті, Різдва, Великодня, Маковея, Спаса та ін. Не менш важливе місце у ритуально-обрядовій практиці черкащан займав й інший продукт бджільництва — віск. Воскова свічка власного виробу, яку автохтони наділяли магічною силою, виступала невід'ємним атрибутом багатьох календарних ритуальних дій. Вона завжди присутня у сезонних ритуалах Святвечора, Водохреща, Стрітення, Страстного тижня й Великодня, а також у весільній та похоронній обрядовості. Поряд із тим, як зазначає автор, у той час коли мед як ритуальний символ весілля на обстежених теренах у першій пол. XX ст. мав досить вузьку сферу застосування, то у похоронно-поминальних обрядах спостерігається його досить широке символічне використання, яке посасти збереглося ще й донині.

Аналіз зібраного польового матеріалу та наявних літературних джерел дозволив дослідниці зробити цілком обґрунтовані висновки про історичну укоріненість бджільництва в обстежених районах Черкащини та його поширеність як традиційного господарського заняття місцевого населення. Водночас, як зазначає автор, неодмінною умовою його успішного функціонування, місцеві бджолярі вважали обрядовий «супровід» пасічницького господарства.

На завершення відзначимо велике пізнавальне та наукове значення роботи, оскільки, дослідження такого вагомого сегменту національної традиційної культури як пасічництво, хоча й здійснено на порівняно невеликій території (Канівський і Корсунь-Шевченківський р-ни Черкаської обл.), безперечно, має важливе значення для висвітлення багатовікових традицій українського народу і є гідним внеском в українську етнологічну науку.



Оксана САПЕЛЯК

ПРО ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКИХ ЗАРОБІТЧАН У КРАЇНАХ ЄВРОПИ

Годованська О. Новітня українська діаспора. Трудові мігранти в Італії, Іспанії та Португалії / О. Годованська. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 191 с.

Міграції — не нове явище в сучасній історії українського народу. Воно, звісно, не «вибухнуло» раптово із розпадом Радянського Союзу, як іноді інтерпретується в ЗМІ. Масові депортації, заслання, згодом planомірні щорічні переміщення української молоді (скажімо, обов'язкова праця «за спрямуванням» випускників вищих навчальних закладів), сезонна трудова міграція на будівництво готелів, вокзалів, колгоспних ферм, елеваторів тощо протягом 60—70-х рр. XX ст. в Росії, Узбекистані, Казахстані, Литві, Естонії та інші країни, що входили до складу СРСР, не вважалися еміграцією. Хоч саме ця міграція досягла гігантського розмаху. Тільки за 1968—1970 рр. з України виїхало 552 тис. осіб, майже стільки ж прибуло в Україну з Росії (підраховано за: Итоги Всесоюзной переписи населения. 1970 год. — Москва, 1974. — Т. VII. — С. 184). Власне, нинішня складна політична ситуація в Україні у великій мірі — наслідок послуговування Компартії міграцією як потужним інструментом у втіленні ідеї «творення єдиного радянського народу». Коли про певне явище не ведеться мова, то його й «немає». Отже, проблеми міграції цього періоду не могли підніматися взагалі, не те що досліджуватися в науці. Водночас мешканці 1/6 земної кулі, перебуваючи за «колючим дротом» системи, не мали права перетнути кордони цієї квазідержави. Тому після розпаду Союзу, коли появилася можливість вільно пересуватися не тільки в напрямі Сходу та Півночі, але й Заходу та країн Америки, і українці скористалися цією можливістю, проблеми виїзду за кордон почали широко обговорюватися як нове явище. Причому ця еміграція названа «четвертою хвилею», хоч вона «четверта» стосовно її західного напрямку. Досі не знайшлося назви для трудової еміграції 50—90-х рр. XX ст., внаслідок якої величезне число українців мешкає в державах колишнього Союзу. Щоправда, новизна еміграції за останні 20 років виявилася не тільки в напрямі міграцій, а й зустрічі української людини з іншими (не радянською) культурами, ментальністю, правопорядками, стосунками між людьми. Крім того, тільки в умовах незалежності України ці питання стали предметом широкого обговорення.

Здебільшого автори публікацій висловлювали негативну оцінку виїзду українців на заробітки. Дійсно, пострадянська еміграція в перші її роки носила хаотичний, невпорядкований характер. Часто люди ще наприкінці XIX ст., довіряючи рекламі, потрапляли в лабети «торговців живим товаром». У публікаціях

насамперед з'ясовувалися економічні аспекти наслідків міграції, піднімалися питання, як стримати відтік українців за межі країни. Про державну допомогу емігрантам, на жаль, довгий час не йшлося. Тільки 2009 року було прийнято закон про еміграцію. Українська держава почала укладати угоди з країнами світу про легальне перебування в них українських заробітчан. Врешті виникла необхідність не поверхового емоційного, а глибокого наукового підходу до вивчення життя емігрантів, їх потреб та запитів.

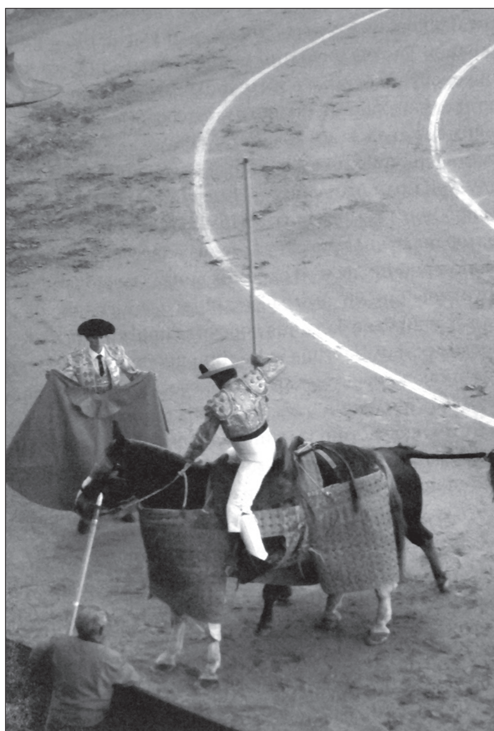
Серйозно питаннями сучасної української еміграції почали займатися в Інституті народознавства НАН України. Група вчених сектору етносоціальних досліджень Інституту разом з Міжнародним Благодійним Фондом «Карітас України» проводить дослідження нинішньої української трудової міграції у країнах Європейського Союзу та Росії. Видано ряд цінних праць, в яких проаналізовано соціологічно-статистистичний аспект проблеми, правове регулювання міграційних процесів як в Україні, так і в Європейському Союзі, становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви та ін. Наукова розвідка «Новітня українська діаспора: трудові мігранти в Італії, Іспанії та Португалії» кандидата історичних наук Оксани Годованської (відділ етнології сучасності Інституту народознавства НАН України) розширює вже існуючі межі трактування міграції головно в економічній та політико-правовій площині. Етнологічні методи вивчення дають можливість авторці поставити в центр проблеми конкретну людину-мігранта з його досвідом, уявленнями, почуттями, його діями заради досягнення своїх цілей, врешті, окреслити ті цілі, розкрити повсякденні турботи заробітчанина. З цього огляду робота важлива й актуальна не тільки в науково-теоретичному, а й практичному аспектах, оскільки допомагає подолати усталені в ЗМІ стереотипи щодо емігрантів.

Треба наголосити, що авторка монографії виявила обізнаність з особливостями міграційних потоків у східному та західному напрямках, що детермінувало всебічне розкриття причин, передумов процесу в один з найактивніших його періодів кінця XX — початку XXI ст. Вчена слушно обмежила свій розслід трьома країнами Європи, в яких формується новітня українська діаспора, враховуючи вплив «суспільних змін і тенденцій» у цих країнах, що сприяли припливу українських заробітчан. Власне, сам процес зародження українських спільнот у названих державах, оскільки тут не було значної діаспори, сформованої попередніми хвилями еміграції, — становить, безперечно, неабиякий науковий інтерес. Оксана Годованська детально зупиняється на важливому питанні працевлаштування заробітчан, ана-









лізуючи причини попиту на той чи інший фах, характер роботи не лише в країні загалом, а в окремих регіонах кожної з держав. Читач знайде відомості про те, де, хто з українців розпочав власну підприємницьку справу. Скрупульозно зібрані дані про діяльність українських громад, їх духовне життя, розв'язування гострих питань освіти дітей тощо.

Оксана Годованська ретельно опрацювала існуючу наукову літературу на цю тему, що дало змогу їй порівняти нинішню українську діаспору з попередніми. При цьому слушні її висновки про суттєву відмінність сучасної еміграції, яка володіє більшими комунікативними можливостями як між собою, так і співвітчизниками в рідному краї, головно ж — вони, наші сучасники, мають власну державу, до якої можуть апелювати. Авторка опрацювала архівні матеріали: Інституту народознавства НАН України, Українського центру соціальних реформ Держкомстату України, Міжнародного Благодійного Фонду «Карітас України», соціологічні дослідження, українську періодику, офіційні сайти громадських організацій, суботніх шкіл, посольств України в Італії, Іспанії та Португалії, церковних громад, правозахисних організацій в досліджуваних країнах. Учена використовує в праці матеріали, які вона зібрала сама: інтерв'ю з емігрантами, котрі повернулися в Україну, зразки поетичної творчості заробітчан, яких, за висловлюванням однієї з емігранток, «коріння живить Україна».

Добре продумана, струнка структура монографії. Праця складається із вступу, двох розділів, висновків та додатків. У першому розділі «Особливості зовнішніх міграційних потоків» Годованська проаналізувала зібрані нею фактологічні дані чисельності українських заробітчан у кожній із країн, їх правовий статус (легальна/нелегальні), запити на ринку праці, регіональні особливості в названих державах, зв'язки емігрантів з Батьківщиною тощо. Тобто вчена подала розгорнуту картину матеріальних умов життя, потреб іммігрантів, їх скрути та успіхів. Другий розділ «Об'єднання українських трудових мігрантів» присвячений аналізу початків зародження нових українських діаспор у світі: їх об'єднання в спільноти головним чином, як і попередні історичні діаспори, навколо Церкви; збереження рідної національної культури, мови; організація в надто обмежений від роботи час тематичних вечорів, презентацій книг, художніх виставок, зустрічей; відзначення українських державних свят, встановлення пам'ятних знаків; заснування танцювальних і пісенних ансамблів та їх участь у міжнародних фестивалях, при цьому обов'язково в українських народних строях. Авторка робить висновок про те, що Україна для іммігрантів «виступає могутнім культурним ресурсом для підтримки чуття єдності на чужині». Цінні висновки Оксани Годованської

стосовно проблеми двох сучасних «емігрантських ідеологій». Одна з них «радянська», згідно з якою всі іммігранти з країн, які колись входили до складу Радянського Союзу, мають «триматися разом». Відтак в одній школі можуть навчатися діти різних націй (росіяни, білоруси, українці...), а навчання, звісно, повинно здійснюватися російською мовою. Новостворені українські громадські організації виступили категорично проти «радянського інтернаціоналізму», заснувавши школи з українською мовою навчання. Тобто дослідження Оксани Годованської переконливо доводить, що сучасна українська еміграція, яка опинилася за межами Батьківщини, незважаючи на зазначені в праці численні труднощі, зберігає свою релігійну та національну ідентичність.

Наукове значення праці «Новітня українська діаспора» Оксани Годованської полягає не тільки в тому, що вона досліджує шляхи формування сучасної української діаспори, але й обґрунтувала основні її національні маркери, зібрала та ввела в науковий обіг новий етнологічний матеріал, простежила серйозні переміни в міграційній сфері, видозмінюванні міграційного потоку, перелом у свідомості соціуму до самого явища міграції, усвідомлення важливості цього процесу для соціально-економічного становища окремих родин і розвитку країни в цілому, вирішення проблем у сфері трудового балансу.

Треба сказати, що монографічна праця «Новітня українська діаспора» молодої вченої — завершене, оригінальне і цінне наукове дослідження. Окрім важливості з наукової точки зору, книга має практичне значення. Матеріали роботи потрібні викладачам і студентам гуманітарних вишів, особливо етнологам, історикам, політологам.